ARISTOTELES
WERKE

in deutscher Übersetzung

begründet von
ERNST GRUMACH

herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

1. I. Kategorien
   (K. Oehler, Hamburg)
   2. Auflage 1986
   II. Peri hermeneias
   (H. Weidemann, Bonn)
   1. Auflage 1994
2. Topik
   Sophistische Widerlegungen
   (O. Primavesi, Frankfurt/M.)
3. I. Analytica
   (G. Striker, Cambridge, MA)
   II. Analytica
   (W. Detel, Frankfurt/M.)
   1. Auflage 1993
4. Rhetorik
   (Chr. Rapp, Tübingen)
5. Poetik
   (A. Schmitt, Marburg)
6. Nikomachische Ethik
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   9. Auflage 1991
7. Eudemische Ethik
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   4. Auflage 1985
8. Magna Moralia
   (F. Dirlmeier†, Heidelberg)
   5. Auflage 1983
9. Politik
   I. Buch I
   (E. Schütrumpf, Boulder)
   1. Auflage 1990
   II. Buch II und III
   (E. Schütrumpf, Boulder)
   1. Auflage 1990
   III. Buch IV–VI
   (E. Schütrumpf, Boulder;
   H.-J. Gehrke, Freiburg)
   IV. Buch VII und VIII
   (E. Schütrumpf, Boulder)
10. I. Staat der Athener
   (M. Chambers, Los Angeles)
   1. Auflage 1990
   II. Ökonomik
11. Physikvorlesung
   (H. Wagner, Bonn)
   5. Auflage 1989
12. I. Meteorologie
   II. Über die Welt
   (H. Strohm, Erlangen)
   3. Auflage 1984
   III. Über den Himmel
   (P. Moraux†, Berlin;
   Ch. Wildberg, Berlin)

ARISTOTELES

ARISTOTELES

PARVA NATURALIA III

ARISTOTELES

WERKE

IN DEUTSCHER ÜBERSETZUNG

BEGRÜNDET VON

ERNST GRUMACH

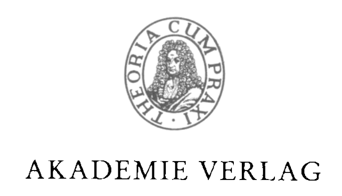
HERAUSGEGEBEN VON

HELLMUT FLASHAR

BAND 14

TEIL III

PARVA NATURALIA



AKADEMIE VERLAG

ARISTOTELES

DE INSOMNIIS
DE DIVINATIONE PER SOMNUM

ÜBERSETZT UND ERLÄUTERT VON

PHILIP J. VAN DER EIJK



AKADEMIE VERLAG

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme
Aristoteles:
Werke in deutscher Übersetzung / Aristoteles. Begr. von Ernst Grumach. Hrsg. von Hellmut Flashar – Berlin : Akad. Verl.
Teilw. zugl.: Univ., Diss. P. J. van der Eijk, 1991
ISBN 3-05-000011-2
NE: Grumach, Ernst [Hrsg.]; Aristoteles: [Sammlung <dt.>]

Bd. 14.
Parva Naturalia. Teil 3. De insomniis, De divinatione per somnum / übers. und erl. von Philip J. van der Eijk. – 1994
ISBN 3-05-002398-8
NE: Eijk, Philip J. van der

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der VCH-Verlagsgruppe.

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier.
Das eingesetzte Papier entspricht der amerikanischen Norm ANSI Z.39.48 – 1984 bzw. der europäischen Norm ISO TC 46.

Satz: dtf deutsch-türkischer fotosatz, Berlin
Druck und Bindung: PDC Paderborner Druck Centrum, Paderborn

Printed in the Federal Republic of Germany

INHALT

VORWORT

Zielsetzung der vorliegenden Arbeit ist, [i] die Schriften „Über Träume" (‚De insomniis', Abk.: Insomn.) und „Über die Weissagung im Schlaf" (‚De divinatione per somnum', Abk.: Div.) des Aristoteles durch eine möglichst getreue deutsche Übersetzung und einen eingehenden textanalytischen Kommentar zu erklären; [ii] die Stellung der Schriften im Gesamtwerk des Aristoteles zu bestimmen und zu untersuchen, was sich aus ihnen für unser Verständnis von Aristoteles' Psychologie im allgemeinen gewinnen läßt; und [iii] die Leistung der aristotelischen Traumtheorie im Verhältnis zu den Ansichten seiner Vorgänger und Zeitgenossen zu bewerten.

Das Interesse an beiden Schriften liegt einerseits darin, daß sie zusammen als die einzige theoretische und systematische Abhandlung über den Traum und die Traummantik dastehen, die uns aus der antiken Literatur überliefert ist, andererseits darin, daß sie als Quelle für die Wahrnehmungslehre des Aristoteles von höchster Wichtigkeit sind. Es hat im letzten Jahrzehnt ein auffälliges Anwachsen von Untersuchungen zur aristotelischen Psychologie gegeben, in denen die Wichtigkeit und Ergiebigkeit der ‚Parva Naturalia' (PN) für zentrale Begriffe wie Wahrnehmung, Vorstellung und Zentralsinn völlig anerkannt wird und in denen diese Schriften als Quellen für unsere Kenntnisse der aristotelischen Ansichten über diese Themen als fast gleichberechtigt neben ‚De Anima' benutzt werden.[1]

Diese Auswertung wird aber durch die außerordentliche Schwierigkeit des griechischen Textes von Insomn. und Div. stark erschwert: Der Gedankengang ist häufig unklar und elliptisch, die Argumentation geht meistens von im Text nicht explizierten Voraussetzungen aus, auch ist von mehreren Abschnitten die Funktion im Kontext höchst problematisch. Außerdem finden sich sowohl in jeder Schrift an sich wie zwischen den beiden Schriften mehrere Diskrepanzen und scheinbare Widersprüche, und es zeigt sich mehrmals das Problem, daß Aussagen, die später im Text stehen, sich schwerlich mit früheren Aussagen vereinbaren lassen, so daß es schwierig ist, aus den verschiedenen Andeutungen des Aristoteles eine einheitliche Vor-

1 Z. B. in Hartman 1977; Modrak 1987; Welsch 1987; Wedin 1988.

stellung über den Traumvorgang zu gewinnen. Dies gilt im bes. der physiologischen Erklärung des Traums im 3. Kapitel von Insomn. Die Lösung dieser Probleme ist jedoch wichtig für die Fragen nach dem Funktionieren des Zentralsinns, dem Verhältnis zwischen Einzelsinnen und Zentralsinn und zwischen Zentralsinn und Meinung, nach der Rolle des Blutes als Medium der sensitiven Bewegungen usw. Auch in Div. finden sich derartige Probleme, die für eine ausgeglichene Beurteilung der aristotelischen Bewertung der Traummantik von grundlegender Bedeutung sind.

Die Beantwortung dieser und vergleichbarer Fragen in der existierenden Sekundärliteratur erwies sich als sehr unbefriedigend. Für Insomn. und Div. befinden wir uns in der merkwürdigen Lage, daß die textkritischen Bedingungen relativ gut sind (es sind seit 1945 vier kritische Ausgaben erschienen),[2] die Kommentierung aber bis vor kurzem über pauschale und oberflächliche Gesichtspunkte kaum hinausgegangen war. Die Behandlung der beiden Schriften im PN-Kommentar von Ross (1955) beschränkt sich auf Paraphrasen, die (im Gegensatz zu jenen in Ross' Kommentaren zur Physik, Metaphysik und zu den Analytiken) selten hilfreich sind, gerade bei den schwierigen Stellen versagen und die Struktur des Gedankengangs eher verhüllen als erläutern. Ross' Anmerkungen sind bei Insomn. gelegentlich von Nutzen, sind aber karg und gehen an vielen wichtigen Problemen vorbei; für Div. sind sie fast auf die Textkritik beschränkt. Seine Einleitung besteht aus einer Inhaltsübersicht – die größtenteils wörtlich mit den später gebotenen Paraphrasen übereinstimmt – und aus Paragraphen über die Textüberlieferung und die Chronologie – letzteres unter Einfluß der jetzt als überholt geltenden genetischen Betrachtungen von Nuyens (1948).

Der PN-Kommentar von Siwek (1963; mit Einleitung, kritischem Text und lateinischer Übersetzung) ist beträchtlich informativer und bedeutet wegen seiner Aufmerksamkeit in bezug auf Wortgebrauch und Terminologie einen wesentlichen Fortschritt. Bezüglich der Struktur des Gedankengangs und der Verbindungen zwischen den Sätzen bleiben aber viele Fragen unerörtert. Außerdem beschränkt Siwek sich mehrmals auf die Bemerkung, daß ein von Aristoteles erwähntes psychisches Phänomen auch der heutigen experimentellen Psychologie bekannt ist,[3] ohne auf die Funktion der Beobachtung in Aristoteles' Argumentation einzugehen. Für beide Kommentare gilt, daß sie auf philosophisch-systematische und ideengeschichtliche Perspektiven fast völlig verzichten.

2 Drossaart Lulofs 1947; Mugnier 1953; Ross 1955; Siwek 1963.

3 Siwek war sowohl Philologe wie Psychologe; von seiner Hand stammen auch Arbeiten zur experimentellen Psychologie (Psychologia Experimentalis, Torin 1959, und Psychologia Metaphysica, 1962). Ausführlicher über die textkritischen Verdienste von Siweks Ausgabe S. 95f.

Bei den zwei Monographien von Enders (1923) und Wijsenbeek-Wijler (1976) stehen philosophische und psychologische Betrachtungen im Zentrum der Untersuchung, aber hier erweist sich gerade die unzureichende Beachtung der Struktur des griechischen Textes als ein Mangel. Beide Autoren beschränken sich auf Paraphrasierung und nehmen den Text einfach, wie er geboten wird, ohne auf Fragen der Komposition einzugehen und ohne zu fragen, *warum* Aristoteles dies und jenes sagt.[4] Dieses Bedenken gilt in noch stärkerem Maße den verschiedenen Aufsätzen, die in den letzten Jahrzehnten im Rahmen des wachsenden Interesses an der Geschichte der Traumdeutung auch der Traumtheorie des Aristoteles gewidmet sind. In vielen dieser Arbeiten (mit Ausnahme von Siwek 1961b, Huby 1979, Bodéüs 1986 und Cambiano/Repici 1988) finden sich immer wieder dieselben Klischees: Mit Aristoteles habe die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Traum erst recht angefangen, er sei der erste, der eine rationale Erklärung der Traummantik vorgeschlagen und mit dem Aberglauben an göttliche Inspiration abgerechnet habe, er sei ein Vorläufer der modernen Psychoanalyse gewesen usw. Diese Arbeiten (von denen nicht immer klar ist, für welches Publikum sie geschrieben wurden; z. B. Pachet 1985; Cappelletti 1987a und 1987b; Suarez de la Torre 1973; Byl 1979a; Frère 1983) beschränken sich auf eine Zusammenfassung und Paraphrase, bei der fast notwendig Textteile aus ihrem Zusammenhang herausgelöst werden, und sind vor allem dadurch enttäuschend, daß sie der Forschung nichts bieten, was nicht schon bekannt war.

Erst in den letzten Jahren hat sich die Situation wesentlich gebessert. Leider erfuhr ich von der Existenz der Arbeiten von A. Shankman und D. Gallop (1990) erst in Momenten, in denen mein Kommentar schon weit fortgeschritten bzw. in Dissertationsfassung abgeschlossen war. Von Shankmans bisher noch nicht veröffentlichtem[5] Kommentar zu Insomn. erhielt ich durch die freundliche Zustimmung der Autorin eine Photokopie des Manuskripts, und es zeigte sich, daß wir unabhängig voneinander in der Feststellung und Beurteilung vieler Probleme übereinstimmten, daß aber die Unterschiede derartig waren, daß die Veröffentlichung beider Arbeiten durchaus berechtigt schien. Es handelt sich um eine eingehende und im allgemeinen überzeugende Interpretation von Insomn. (ohne Übersetzung und mit einer ziemlich kurzen Einleitung; Div. wird nicht kommentiert). Da es danach aussah, daß Shankmans Arbeit früher erscheinen würde als die meinige, schien es mir das beste, ihr Manuskript noch möglichst gewissenhaft zu berücksichtigen.[6] Um aber wiederholte und langweilige Polemisierungen zu

4 Zur Würdigung von Wijsenbeek-Wijlers Buch s. Ackrill 1979; Byl 1979b; Schrijvers 1982.

5 Die Arbeit wird im Brill Verlag in der Reihe „Philosophia Antiqua" veröffentlicht werden, war aber beim Abschluß meines Manuskriptes noch nicht erschienen.

6 Ich möchte darauf hinweisen, daß ich von Shankmans Dissertationsmanuskript ausgegangen

vermeiden, habe ich mich im Kommentar nur dort, wo ich wesentlich von ihrer Interpretation abweiche, explizit mit ihrer Auffassung auseinandergesetzt.

Letzteres Verfahren habe ich auch bei der Arbeit von Gallop angewandt. Gallops Buch (Text, Übersetzung und Kommentar zu De somno, Insomn. und Div. mit ausführlicher Einleitung) unterscheidet sich von der vorliegenden Arbeit vor allem durch die wesentlich verschiedene Zielsetzung: Es beansprucht nicht, einen „full-scale critical edition or scholarly commentary" oder eine eingehende Behandlung von „some of the most controversial aspects of his [Aristotle's] philosophy of mind and perception" zu bieten, sondern es beabsichtigt die Förderung von „contemporary study" der aristotelischen Ansichten über Schlaf und Traum (Gallop 1990, ix–x). Aus dieser Zielsetzung erklärt sich u. a. Gallops geringe Aufmerksamkeit in bezug auf die physiologischen Aspekte des Traumvorgangs. Die Einleitung ist interessant,[7] die Übersetzung im allgemeinen zuverlässig, die Anmerkungen lassen aber viele Deutungsprobleme unerörtert.

Das vorliegende Buch besteht aus Übersetzung, Einleitung und Kommentar; diesen liegt die Textausgabe von Siwek zugrunde (zu den Stellen, wo von Siweks Text abgewichen wurde, s. S. 101 f.). Die Übersetzung sollte so eng wie möglich an den griechischen Text anschließen; es wurde absichtlich darauf verzichtet, den Text deutlicher und lesbarer wiederzugeben als das Original. Nur dort, wo explikative Zusätze absolut notwendig waren, wurden diese zwischen runden Klammern (...) angebracht.

Die Einleitung befaßt sich mit den folgenden Themen: I. ist der Zielsetzung, Struktur und Methode der Schriften gewidmet; behandelt werden u. a. die Komposition, die Fragestellung, die Argumentationsweise, das gegenseitige Verhältnis der beiden Schriften (ein Problem, das in der bisherigen Forschung noch kaum behandelt wurde) und die Verdienste und Schwächen der aristotelischen Traumtheorie im Verhältnis zu den Ansichten seiner Vorgänger. II. behandelt die Stellung der Schriften im Gesamtwerk des Aristoteles; hier kommt vor allem der philosophische Belang der Schriften zur Sprache und wird gezeigt, daß sich die aristotelischen Ansichten über die Traummantik, soweit sich erkennen läßt, nie wesentlich geändert haben. III. handelt über die Überlieferung der Schriften.

bin; etwaige Veränderungen, die für die zu veröffentlichende Fassung ihrer Arbeit angebracht wurden, konnten nicht mehr berücksichtigt werden.

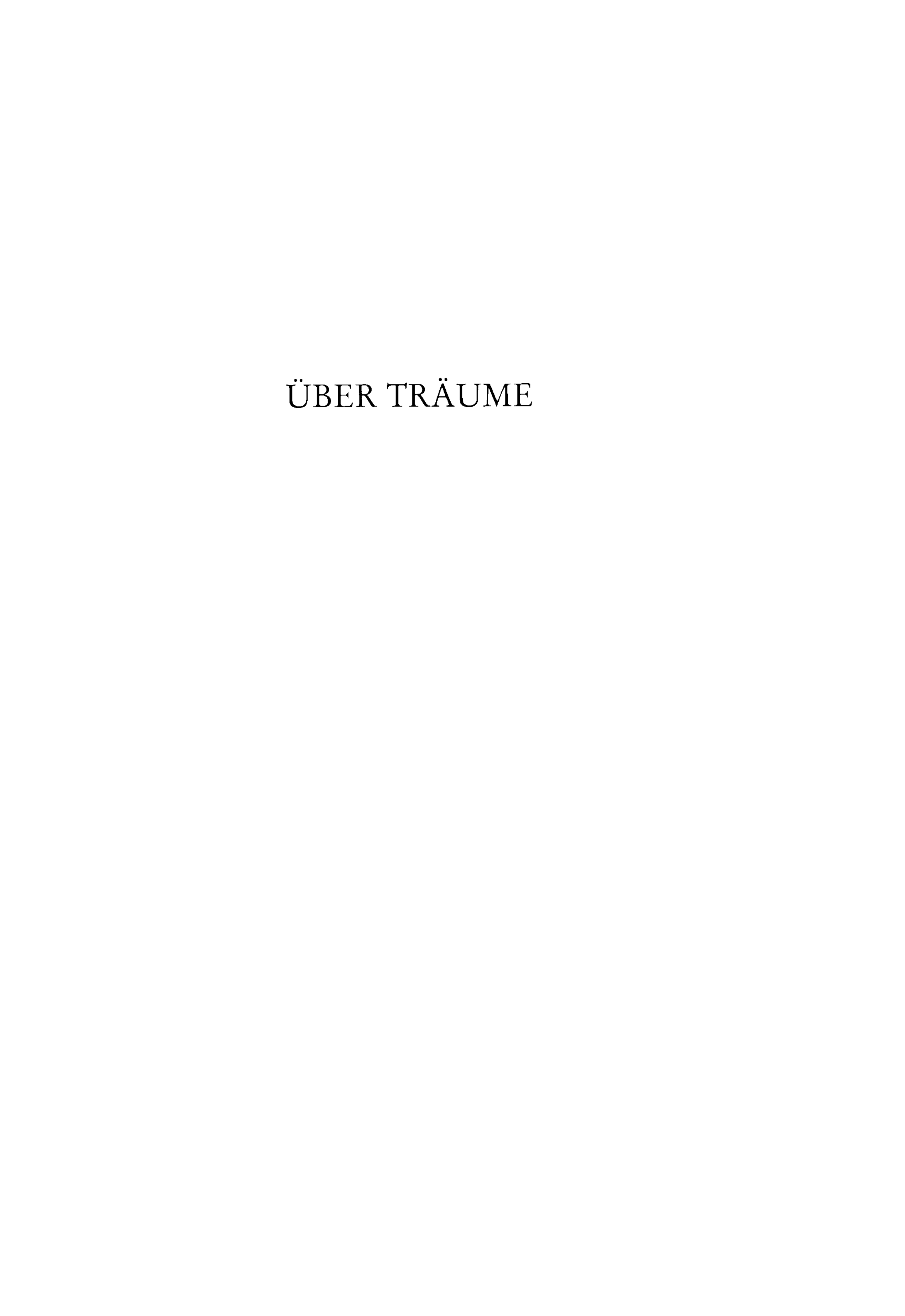
7 Überzeugend sind vor allem Gallops Ausführungen über das Verhältnis zwischen De somno und De insomniis und über „Dreaming and Teleology". Die Paragraphen über Aristoteles und Freud und Aristoteles und Malcolm werden vorwiegend den modernen Psychologen interessieren.

Der Kommentar hat sich zum Ziel gesetzt, das Verständnis des Textes an sich zu fördern. Dazu wird den einzelnen Anmerkungen jeweils eine Paraphrase des fraglichen Textabschnitts vorangestellt, die als Ergebnis der Interpretation anzusehen ist: Diese soll möglichst explizit die Bedeutung der Sätze und auch das Verhältnis zwischen den Sätzen zum Ausdruck bringen.

Der Umfang des Kommentars erklärt sich aus der Schwierigkeit des Textes und aus dem Bestreben, bei den zahlreichen und vielfach miteinander zusammenhängenden Deutungsproblemen (bei denen sich öfters mehrere Möglichkeiten darboten) die getroffenen interpretativen Entscheidungen möglichst kontrollierbar darzulegen und zu begründen.

Dieser Band stellt die überarbeitete Fassung meiner Dissertation dar, die im November 1991 von der literarischen Fakultät der Universität Leiden angenommen wurde. An dieser Stelle möchte ich allen, die mir bei der Vorbereitung der Arbeit behilflich gewesen sind, meinen herzlichsten Dank aussprechen, im bes. meinem Promotor, Herrn Prof. Dr. C. M. J. Sicking, und Frau Dr. M. van Raalte für die gründliche und kritische Betreuung, die sie mir vom Anfang bis zum Ende geboten haben. Herrn Prof. Dr. J. C. M. van Winden danke ich für die Übernahme des Korreferates und für seine zahlreichen Verbesserungsvorschläge zu Übersetzung und Kommentar. Auch danke ich den sonstigen Mitgliedern der Promotionskommission, Frau Prof. Dr. R. Kruk und den Herren Prof. Dr. L. M. de Rijk und Prof. Dr. P. H. Schrijvers. Hinweise und kritische Bemerkungen zum Manuskript verdanke ich weiter den Herren Prof. Dr. W. W. Fortenbaugh, Dr. F. M. Helmerhorst, Dr. P. A. Meijer, Prof. Dr. R. R. K. Sorabji, Dr. S. Terwee, Dr. J. M. van Ophuijsen und Dr. J. Wiesner. Dem Herausgeber dieser Reihe, Herrn Prof. Dr. H. Flashar, danke ich herzlich für seine Hilfe bei der kritischen Durchsicht des ganzen Manuskriptes, insbesondere in sprachlicher Hinsicht. Der Universitätsbibliothek Leiden danke ich für die freundliche und ausgezeichnete Unterstützung. Schließlich danke ich meiner Frau für ihre andauernde und unentbehrliche Ermutigung.

Leiden, April 1992 Ph. J. van der Eijk



ÜBER TRÄUME

1. Hiernach muß der Traum untersucht werden, und zwar zuerst, | welchem der Seelen(teile) er erscheint, und ob diese Affektion zum denkenden oder zum wahrnehmenden (Teil) gehört; diese sind ja die einzigen in uns, mit denen wir etwas erkennen. Wenn nun ‚Sehen' der Gebrauch des Gesichts ist und ‚Hören' der des Gehörs und überhaupt ‚Wahrnehmen' der Gebrauch der Sinneswahrnehmung ist; und wenn es gemeinsame Sinnesgegenstände gibt | wie Form und Größe und Bewegung und die anderen Sachen solcher Art und eigentümliche Sinnesgegenstände wie Farbe, Schall und Geschmack; und wenn es allen Lebewesen unmöglich ist, bei geschlossenen Augen und im Schlaf etwas zu sehen, und ebenso auch bei den übrigen Sinnen, so ist es klar, daß wir im Schlaf gar nichts wahrnehmen. Es ist also nicht vermöge der Sinneswahrnehmung, daß wir den Traum wahrnehmen. | Aber gewiß auch nicht vermöge der Meinung. Denn nicht nur sagen wir, daß das Herankommende ein Mensch oder ein Pferd ist, sondern auch, daß es weiß oder schön ist, worüber die Meinung ohne Sinneswahrnehmung nichts sagen kann, weder richtig noch falsch. Im Schlaf aber passiert es, daß die Seele dies tut: Denn ebensosehr meinen wir (dann) zu sehen, daß der Herankommende ein Mensch ist und daß er weiß ist. | Und weiter haben wir neben dem Traum noch etwas anderes im Gedanken, ebenso wie wenn wir im Wachzustand etwas wahrnehmen: Denn über das, was wir wahrnehmen, machen wir uns öfters auch Gedanken. In dieser Weise haben wir auch im Schlaf manchmal neben den Traumerscheinungen andere Dinge im Gedanken. Dies dürfte einem einleuchten, wenn man sich beim Aufstehen konzentrieren und sich zu erinnern versuchen würde. | Und tatsächlich gibt es Menschen, die Träume solcher Art gesehen haben, z. B. diejenigen, die sich das, was ihnen vorgelegt wird, gemäß der mnemonischen Regel vor Augen zu stellen meinen: Diesen Menschen passiert es nämlich oft, daß sie sich neben dem Traum eine andere Erscheinung an den Ort vor Augen stellen. Es ist also klar, daß nicht jede Erscheinung, die sich im Schlaf zeigt, ein Traum ist, | und ebenso, daß wir dasjenige, was wir (im Schlaf) im Gedanken haben, vermöge der Meinung meinen.

Über all dieses ist wenigstens soviel klar, daß dasselbe, durch das wir auch

im Wachzustand während Krankheiten getäuscht werden, daß dasselbe auch im Schlaf diese Affektion hervorbringt. Aber auch Menschen, die gesund sind und Bescheid wissen, haben trotzdem den Eindruck, daß die Sonne
b 30 einen Fuß breit ist. Aber gleichviel, | ob der vorstellende (Teil) der Seele und der wahrnehmende identisch oder verschieden sind, so gilt ebensosehr, daß 5
(diese Affektion) nicht stattfindet, ohne daß man etwas sieht oder wahrnimmt. Denn das Sichversehen oder Sichverhören geschieht erst, wenn man etwas Wirkliches sieht bzw. hört, allein nicht das, was man (zu sehen oder zu
459 a hören) glaubt. Als Ausgangspunkt gilt aber, daß man im Schlaf nichts sieht | oder hört oder überhaupt wahrnimmt. 10

Ist es dann vielleicht zwar richtig, daß man (im Schlaf) nichts sieht, nicht aber richtig, daß die Sinneswahrnehmung nichts erleidet, sondern ist es möglich, daß sowohl das Gesicht wie die anderen Sinne (dann) etwas erleiden?
a 5 Und jede dieser (Affektionen) berührt (dann), wie wenn man wach ist, | in einer bestimmten Weise die Sinneswahrnehmung, nicht aber in jener Weise, 15
(in der es geschieht,) wenn man wach ist; und bald besagt (dann) die Meinung, daß es falsch ist, wie bei Wachenden, bald aber wird sie davon abgehalten und folgt der Erscheinung.

Daß nun diejenige Affektion, die wir Träumen nennen, weder zum meinenden noch zum überlegenden (Teil) der Seele gehört, leuchtet ein. Sie 20
a 10 gehört jedoch auch nicht | zum wahrnehmenden (Teil) schlechthin, denn dann wäre es Sehen und Hören schlechthin. Nein, in welchem Sinne und in welcher Weise es davon eine Affektion ist, muß untersucht werden.

Als Ausgangspunkt soll gelten, was außerdem evident ist, daß die Affektion eine des wahrnehmenden (Seelenteils) ist, vorausgesetzt, daß auch der 25
Schlaf das ist; denn es ist nicht so, daß beim einen Lebewesen Schlaf, beim anderen Träumen vorkommt, sondern beides kommt beim selben Lebewe-
a 15 sen vor. Da | über die Vorstellung in den Ausführungen „Über die Seele" gesprochen worden ist und der vorstellende (Teil) derselbe ist wie der wahrnehmende, das Vorstellend-Sein und das Wahrnehmend-Sein aber verschie- 30
den sind und da die Vorstellung die Bewegung ist, die von der aktuellen Wahrnehmung ausgeht und da der Traum ein Vorstellungsprodukt zu sein
a 20 scheint – denn als ‚Traum' bezeichnen wir das Vorstellungsprodukt, | das im Schlaf erscheint, sei es schlechthin, sei es wenn es auf eine bestimmte Weise entsteht – so ist klar, daß das Träumen (eine Affektion) des wahrnehmenden 35
(Seelenteils) ist, dieses aber qua vorstellenden.˙

2. Was der Traum ist und wie er entsteht, dürften wir vorzugsweise ausgehend von dem, was sich beim Schlaf ereignet, untersuchen. Es ist nämlich so,
a 25 daß die | jedem Wahrnehmungsorgan entsprechenden Wahrnehmungsobjekte bei uns Sinneswahrnehmung hervorbringen und daß die durch diese 40
entstandene Affektion nicht nur dann in den Wahrnehmungsorganen vorhanden ist, wenn die Wahrnehmungen aktuell sind, sondern auch dann,

wenn sie verschwunden sind. Die Affektion scheint in diesen Fällen nämlich ungefähr dasselbe zu sein wie das, was bei in Bewegung gesetzten Gegenständen geschieht. Denn auch bei in Bewegung gesetzten Gegenständen | findet a30 Bewegung statt, wenn dasjenige, das die Bewegung hervorgebracht hat, sie 5 nicht länger berührt: Das Bewegende hat nämlich eine Portion Luft in Bewegung gebracht und diese ihrerseits, indem sie bewegt wurde, eine andere; und in dieser Weise bewegen sich die Gegenstände bis zu dem Moment, in dem sie halten, | sowohl in der Luft wie in Flüssigkeiten. In ähnlicher Weise muß 459b man dies auch bei Veränderung annehmen: Das, was durch das Warme 10 erwärmt worden ist, erwärmt nämlich das Naheliegende, und dieses gibt (die Wärme) weiter bis zum Beginn. Daraus ergibt sich, daß auch in demjenigen, in dem das Wahrnehmen vor sich geht – weil ja | die aktuelle Sinneswahrnehmung eine Art Veränderung ist – sich dies notwendig vollzieht. Daher befindet sich die Affektion nicht nur dann in den Wahrnehmungsorganen, wenn 15 sie wahrnehmen, sondern auch dann, wenn sie damit aufgehört haben, sowohl in der Tiefe wie an der Oberfläche.

Dies leuchtet ein, wenn wir ununterbrochen etwas wahrnehmen; wenn wir nämlich (dann) die Wahrnehmung auf etwas anderes richten, folgt die Affektion, z. B. wenn wir sie von der Sonne zum Dunkel wenden: | (Dann) b10 20 passiert es, daß wir nichts sehen können infolge der Bewegung durch das Licht, die noch in unseren Augen vorhanden ist. Und wenn wir uns längere Zeit eine bestimmte Farbe, sei es weiß oder grün, angesehen haben, erscheint uns der Gegenstand, zu dem wir den Blick gewandt haben, in dieser Farbe. Und wenn wir in die Sonne oder zu etwas anderem Glänzenden geschaut 25 haben und (dann) die Augen schließen, erscheint uns (dieser glänzende Gegenstand), wenn wir uns ihn genau angesehen haben, | in einer geraden b15 Linie – in welcher Weise das Sehen ja vor sich geht – und zwar zuerst in derartiger Farbe, (die es in Wirklichkeit besitzt), dann aber verändert er sich ins Rot und dann ins Purpurne, bis er in die schwarze Farbe gelangt und 30 verschwindet. Weiterhin, wenn man den Blick von sich bewegenden Objekten, z. B. Flüssen – vor allem Flüssen, die sehr schnell | strömen –, abwendet, b20 erscheinen ruhende Gegenstände, als wären sie in Bewegung. Auch werden Menschen schwerhörig durch starken Schall und können nicht gut riechen durch starke Gerüche, und so auch in ähnlichen Fällen. Diese (Phänomene) 35 ereignen sich also offensichtlich in dieser Weise.

Dafür, daß die Wahrnehmungsorgane sogar einen kleinen Unterschied schnell wahrnehmen, bietet das, | was bei Spiegeln geschieht, ein Anzeichen b25 – (ein Phänomen,) dem man auch als solchem eine konzentrierte, auf Probleme gezielte Untersuchung widmen könnte. Zugleich zeigt sich daraus, 40 daß, genauso wie das Gesicht etwas erleidet, es so auch etwas bewirkt. Denn bei Spiegeln, die sehr sauber sind, geschieht es, daß, wenn Frauen während der Menstruation in den Spiegel schauen, | die Oberfläche des Spiegels wie b30

ein blutartiger Nebel wird; und wenn der Spiegel neu ist, ist es nicht leicht, einen derartigen Fleck abzuwischen, ist er jedoch alt, so ist es leichter. Der 460a Grund ist, wie gesagt, | daß das Gesicht nicht nur durch Zutun der Luft etwas erleidet, sondern auch etwas (darin) bewirkt und eine Bewegung verursacht, wie es auch die glänzenden Gegenstände tun; auch das Auge gehört ja 5 zu denjenigen Gegenständen, die glänzend sind und Farbe besitzen. Nun sind verständlicherweise während der Menstruation die Augen in derselben a5 Beschaffenheit | wie ein sonstiger beliebiger Körperteil; außerdem enthalten sie ja von Natur aus viele Adern. Daher ist während der Menstruation infolge einer Verwirrung und Erhitzung des Blutes der Unterschied in den Augen 10 für uns zwar nicht sichtbar, trotzdem aber vorhanden – denn die Natur des Samens und des Menstrualblutes ist dieselbe. Die Luft wird durch die Augen a10 bewegt und affiziert die damit verbundene Luft, | die sich bei den Spiegeln befindet, in einer gewissen Weise, und zwar in einer solchen, in der sie selber affiziert wird; und diese Luft affiziert dann die Oberfläche des Spiegels in 15 dieser Weise. Wie bei Kleidern die saubersten am schnellsten schmutzig werden – denn das Saubere zeigt genau, was es auch immer aufgenommen hat – so macht auch das Sauberste die geringsten Bewegungen sichtbar. Das Erz a15 ist infolge | seiner Glattheit für jede Art Berührung besonders empfindlich – man muß die Berührung durch die Luft so verstehen, als wäre es eine Rei- 20 bung und wie ein Abwischen und eine Säuberung; und weil es sauber ist, ist auch nur die geringste Berührung sehr klar sichtbar. Der Grund, daß der Fleck bei neuen Spiegeln nicht schnell verschwindet, ist, daß diese sauber und a20 glatt sind; | er dringt ja in solche Spiegel sowohl in die Tiefe wie über die ganze Oberfläche ein: in die Tiefe, weil der Spiegel sauber ist, über die ganze 25 Oberfläche, weil er glatt ist. Auf alten Spiegeln verharrt der Fleck nicht, weil er nicht in gleichartiger Weise darin eindringt, sondern mehr an der Oberfläche bleibt.

Daß also auch durch kleine Unterschiede eine Bewegung entsteht und daß a25 die Wahrnehmung schnell ist und weiterhin | auch, daß das Organ, mit dem 30 wir Farben wahrnehmen, nicht nur erleidet, sondern auch eine Gegenwirkung ausübt, geht hieraus klar hervor. Als Beleg für das Gesagte gilt auch das, was beim Wein und bei der Präparation von Salben geschieht. Denn wenn Öl präpariert worden ist, nimmt es schnell die Gerüche nahestehender Gegen- a30 stände an, und beim Wein geschieht genau dasselbe; | denn nicht nur von 35 Dingen, die man hineinwirft oder damit mischt, sondern auch von Dingen, die neben die Fässer gestellt werden oder daneben wachsen, nimmt er die Gerüche an.

460b Im Hinblick auf unsere anfängliche | Untersuchung muß eines als Ausgangspunkt gelten, was aus dem Gesagten hervorgeht, nämlich daß, auch 40 wenn das von außen her stammende Wahrnehmungsobjekt verschwunden ist, die Wahrnehmungseffekte, die als solche wahrnehmbar sind, zurückblei-

ben, und außerdem, daß wir uns bezüglich unserer Wahrnehmungen leicht täuschen, wenn wir in Zuständen von Erregung sind, der eine im einen, | der andere im anderen, z. B. der Feige in Furcht, der Schnellverliebte, wenn er sich verliebt hat, so daß aufgrund einer kleinen Ähnlichkeit der eine seine Feinde, der andere seinen Geliebten zu sehen meint; und je stärker man unter dem Einfluß der Erregung steht, desto geringer ist die Ähnlichkeit, aufgrund derer sich diese Erscheinungen zeigen können. In derselben Weise werden auch in Zuständen des Zorns und aller Art Begierden | alle Menschen leicht täuschbar, und zwar um so stärker, je stärker sie unter dem Einfluß dieser Erregungen stehen. Daher auch erscheinen Fiebernden manchmal Tiere an den Wänden, weil sie die Linien aufgrund einer kleinen Ähnlichkeit kombinieren. Und manchmal nehmen diese Täuschungen den Affektionen gemäß in derartiger Weise an Intensität zu, daß, wenn (die Fiebernden) nicht sehr krank sind, es ihnen nicht entgeht, daß (die Erscheinung) | falsch ist, wenn aber die Affektion stärker ist, sie sich sogar diesen Erscheinungen gemäß bewegen.

Der Grund dafür, daß diese Dinge geschehen, liegt darin, daß das Vermögen, kraft dessen das Entscheidende urteilt, nicht dasselbe ist wie dasjenige, kraft dessen die Erscheinungen entstehen. Anzeichen dafür ist, daß die Sonne als einen Fuß breit erscheint, häufig aber etwas anderes dieser Erscheinung widerspricht. | Und wenn man zwei Finger übereinander kreuzt, erscheint das Einfache als zweifach, aber trotzdem sagen wir nicht, es sei zweifach; denn das Gesicht hat mehr Autorität als der Tastsinn. Wäre der Tastsinn als einziger da, so würden wir auch zum Urteil kommen, das Einfache sei zweifach. Der Grund, daß man getäuscht wird, ist folgender: Nicht nur dann, wenn das Wahrnehmungsobjekt sich bewegt, zeigen sich alle möglichen Erscheinungen, sondern auch, wenn die Wahrnehmung selbst sich bewegt, | wenn sie in derselben Weise bewegt wird, wie sie auch durch das Wahrnehmungsobjekt bewegt wird; ich meine, wie den Menschen, die auf einem Schiff fahren, das Land sich zu bewegen scheint, weil ihre Augen von etwas anderem bewegt werden.

3. Es ist also hieraus offensichtlich, daß nicht nur, wenn man wach ist, die Bewegungen, die aus den Wahrnehmungseffekten hervorgehen – sowohl denjenigen, die von außen stammen, | wie denjenigen, die aus dem Körper stammen –, in (den Wahrnehmungsorganen) anwesend sind, sondern auch, wenn jene Affektion, die Schlaf genannt wird, eingetreten ist; und besonders dann erscheinen sie. Denn tagsüber werden sie durch die Aktivität | der Sinne und der Vernunft verdrängt und unsichtbar gemacht, wie ein kleineres Feuer neben einem großen und wie schwache Schmerzen und Lüste neben starken, wenn diese aber aufgehört haben, kommen auch die kleinen zur Oberfläche. Nachts werden (diese Bewegungen) infolge der Untätigkeit der einzelnen Sinne und ihres Unvermögens | zur Aktivität, weil der Rückfluß

der Wärme von den äußeren Körperteilen zu den inneren vor sich geht, nach unten zum Prinzip der Wahrnehmung geführt und erscheinen, wenn die Verwirrung zur Ruhe kommt.

Man muß es so auffassen, daß ähnlich den kleinen Wirbeln, die in Flüssen a 10 transportiert werden, so auch jede Bewegung | ununterbrochen vor sich geht 5 und dabei zwar häufig gleichartig bleibt, häufig aber auch sich in andere Formen auflöst wegen des Widerstandes. Daher auch entstehen nach dem Essen und bei ganz jungen Lebewesen wie kleinen Kindern keine Träume; denn (in diesen Fällen) gibt es viel Bewegung infolge der von der Nahrung verursachten Wärme. Daher kommt es, daß, wie in einer Flüssigkeit, wenn 10 a 15 man sie stark bewegt, | bald gar keine Abbildung erscheint, bald zwar eine erscheint, aber ganz verzerrt, so daß sie anders erscheint als dasjenige, dem sie ähnlich ist, wenn aber die Flüssigkeit zur Ruhe gekommen ist, reine und klare Abbildungen erscheinen, Ähnliches auch im Schlaf gilt: Die Erscheinungen und die zurückgebliebenen Bewegungen, die aus den Wahrnehmungseffek- 15 a 20 ten hervorkommen, werden bald durch | die genannte Bewegung, weil diese stärker ist, ganz und gar unsichtbar gemacht, bald aber erscheinen die Gesichter verwirrt und monströs, und die Träume sind nicht kräftig, wie bei Melancholikern, bei Fiebernden und bei Trunkenen; denn weil alle derartigen Affektionen luftartig sind, bewirken sie viel Bewegung und Verwirrung. 20 a 25 | Wenn aber in den Wesen, die Blut haben, das Blut zur Ruhe kommt und sich scheidet, bewirkt das Bewahrtbleiben der Bewegung der Wahrnehmungseffekte, die von jedem der Wahrnehmungsorgane her kommt, sowohl daß die Traumbilder kräftig sind wie daß etwas erscheint und daß man meint, daß man sieht – wegen der Bewegungen, die vom Gesicht nach unten geführt 25 werden – und hört – wegen der Bewegungen, die vom Gehör nach unten a 30 geführt werden; und | in einer ähnlichen Weise geschieht es auch im Fall der anderen Wahrnehmungsorgane. Denn dadurch, daß von dort her die Bewegung zum Prinzip (der Wahrnehmung) gelangt, meint man auch im Wachzu- 461 b stand, daß man | sieht und hört und wahrnimmt, und weil man manchmal 30 meint, daß das Gesicht bewegt wird, obwohl es nicht bewegt wird, sagen wir, daß wir sehen, und weil der Tastsinn zwei Bewegungen meldet, meint man, das Einfache sei zweifach. Denn im allgemeinen bestätigt das Prinzip das, was aus jedem Wahrnehmungsorgan hervorkommt, es sei denn, daß ein b 5 anderer Sinn, der mehr | Autorität hat, protestiert. Es zeigt sich ohnehin eine 35 Erscheinung, aber nicht in allen Fällen meint man, die Erscheinung sei wirklich, sondern lediglich, wenn das Beurteilende festgehalten wird oder nicht die ihm eigentümliche Bewegung ausübt.

Wie wir sagten, daß der eine Mensch durch die eine, der andere durch die andere Erregung leicht täuschbar ist, so ist auch der Schlafende (leicht täusch- 40 bar) durch den Schlaf und durch das Bewegtwerden der Wahrnehmungsor- b 10 gane und durch das, was sich sonst noch | um die Sinneswahrnehmung

ereignet, so daß das, was eine kleine Ähnlichkeit zu etwas anderem hat, als jenes andere erscheint. Denn wenn man schläft, wenn das meiste Blut nach unten zu seinem Ursprung fließt, werden die Bewegungen, die in (den Wahrnehmungsorganen) anwesend sind – die einen potentiell, die anderen aktuell
5 – zusammen (mit dem Blut) in Bewegung gebracht. Sie verhalten sich so, daß während dieser Bewegung bald die eine Bewegung daraus zur Oberfläche kommen wird, bald, wenn diese vergangen ist, die andere. | Sie verhalten sich b 15 nämlich zueinander wie die künstlichen Frösche, die im Wasser zur Oberfläche kommen, wenn das Salz sich auflöst. Auf diese Weise sind sie potentiell
10 darin anwesend, wenn aber das, was sie hindert, nachgelassen hat, werden sie aktuell, und wenn sie sich bei der geringen Menge des Blutes, das noch in den Wahrnehmungsorganen übrig ist, auflösen, werden sie in Bewegung gesetzt, bei dem sie Abbildungen enthalten (zu wirklichen Objekten) genauso wie die (Figuren) in den Wolken, die | man in ihrer schnellen Veränderung (bald) mit b 20
15 Menschen, (bald) mit Kentauren vergleicht. Jede dieser (Erscheinungen) ist, wie gesagt, ein Überbleibsel des aktuellen Wahrnehmungseffekttes: Auch dann, wenn der wirkliche Gegenstand verschwunden ist, ist (dieses Überbleibsel) noch (in den Wahrnehmungsorganen) vorhanden, und es ist richtig zu sagen, daß es etwas ist, das Koriskos gleicht, nicht aber Koriskos ist. Als
20 man wahrnahm, bezeichnete | das Entscheidende und das Beurteilende nicht b 25 (den Wahrnehmungseffekt) als ‚Koriskos', sondern durch Zutun (dieses Wahrnehmungseffektes) bezeichnete es jenen wirklichen Koriskos als solchen. Dasjenige, das auch bei der Wahrnehmung dies sagt, dies wird (im Schlaf) – wenn es nicht ganz durch das Blut davon abgehalten wird – bewegt,
25 als nähme es wahr, infolge der Bewegungen, die in den Wahrnehmungsorganen vorhanden sind; und man meint, das Ähnliche sei das Wirkliche selbst; und | die Kraft des Schlafes ist so groß, daß sie bewirken kann, daß man dies b 30 nicht bemerkt.

Wie also, wenn jemand nicht bemerken würde, daß man ihm einen Finger
30 unters Auge drückt, | das Einfache ihm nicht nur als zweifach erscheinen, 462 a sondern er auch meinen würde, daß es zweifach ist, wenn es ihm jedoch nicht entgeht, es zwar so erscheinen, er aber nicht dieser Meinung sein wird, so findet auch im Schlaf, wenn man wahrnimmt, daß man schläft, und des Schlafzustandes gewahr wird, in dem die Sinneswahrnehmung sich befindet,
35 zwar eine Erscheinung statt, aber etwas im Schlafenden | sagt, daß es zwar a 5 Koriskos zu sein scheint, nicht aber Koriskos ist – denn häufig sagt während des Schlafes etwas in der Seele, daß das Erscheinende ein Traum ist; wenn er jedoch nicht bemerkt, daß er schläft, wird nichts der Erscheinung widersprechen.

40 Daß das, von dem wir reden, wirklich ist und daß es Bewegungen, die Erscheinungen verursachen, in den Wahrnehmungsorganen gibt, leuchtet ein, wenn man sich anstrengt und sich daran zu erinnern | versucht, was wir a 10

erfahren, wenn wir einschlafen und erwachen; denn manchmal wird man beim Erwachen entdecken, daß die Bilder, die einem im Schlaf erschienen, Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen sind; und einigen der jüngeren Leute erscheinen, auch wenn sie im Dunkel die Augen weit aufsperren, viele
a 15 sich bewegende Bilder, so daß sie häufig aus Angst das Haupt | bedecken. 5

Aus all diesem muß man also schließen, daß der Traum eine Art Erscheinung ist, und zwar eine, die sich im Schlaf einstellt; denn die eben genannten Bilder sind keine Träume, ebensowenig wie eine jeweilige sonstige Erscheinung, die sich einstellt, wenn die Sinne frei sind; und selbst nicht jede Erscheinung im Schlaf (ist ein Traum). Denn erstens passiert es einigen, das 10
a 20 sie (im Schlaf) | irgendwie sogar Schall und Licht und Geschmack und Berührung wahrnehmen, obschon schwach und wie von ferne; denn tatsächlich, wenn sie während des Schlafes die Augen kaum geöffnet halten, so erkennen sie, wenn sie erwacht sind, sofort das, was sie im Schlaf schwach als das Licht der Lampe zu sehen glaubten, als das wirkliche Licht der Lampe, 15 und wenn sie (im Schlaf) leise die Stimme von Hähnen und Hunden hören,
a 25 erkennen sie diese | beim Erwachen klar als solche. Manche geben (im Schlaf) sogar Antwort, wenn man an sie Fragen stellt; denn es ist möglich, daß, wenn vom Schlafen und Wachen das eine schlechthin vorhanden ist, das andere in einer bestimmten Weise auch vorhanden ist. Keine dieser (Erfahrungen) muß 20 Traum genannt werden, auch nicht alle richtigen Gedanken, die man im Schlaf neben den Erscheinungen hat, sondern nur die Erscheinung, die aus
a 30 der Bewegung der | Wahrnehmungseffekte hervorkommt, wenn man sich im Schlaf befindet, insoweit man schläft, das ist ein Traum.

462 b Es gibt sogar Menschen, denen es geschehen ist, daß sie in ihrem Leben | 25 keinen einzigen Traum gesehen haben, und andere, die mit dem Fortschreiten des Alters einen gesehen haben, obwohl vorher keinen. Der Grund, daß
b 5 keine Träume vorkommen, scheint ungefähr derselbe zu sein wie | der (Grund der Traumlosigkeit) bei Kindern und nach dem Essen. Denn daß sich allen Menschen, bei denen die natürliche Veranlagung derartig ist, daß sie viel 30 Ausdünstung nach oben bewirkt, welche beim Rückfließen nach unten eine große Menge von Bewegung hervorbringt, keine Erscheinung einstellt, läßt sich wohl verstehen. Und daß beim Fortschreiten des Alters ein Traum
b 10 erscheint, ist keineswegs seltsam: | Denn wenn einem eine Veränderung, entweder im Alter oder in dem, was einem widerfährt, geschieht, ist es not- 35 wendig, daß dieser Umschlag auftritt.

ÜBER DIE WEISSAGUNG IM SCHLAF

1. In bezug auf die Weissagung, welche im Schlaf stattfindet und von der 462b
gesagt wird, daß sie ihren Ursprung in den Träumen hat, ist es nicht leicht, sie
geringzuschätzen, jedoch auch nicht leicht, daran zu glauben. Denn daß alle
Menschen, oder viele, annehmen, | daß Träume etwas Zeichenhaftes haben, b15
5 verleiht (der Sache) die Glaubwürdigkeit von etwas, das aufgrund von Erfahrung gesagt wird; und daß bezüglich einiger Dinge die Weissagung in Träumen existiert, ist nicht unglaublich; dafür gibt es nämlich eine Erklärung, so daß man auch bezüglich der anderen Träume einer ähnlichen Meinung sein könnte. Daß man aber keine plausible Ursache sieht, nach der es geschieht,
10 dies bewirkt, | daß man (der Sache) mißtrauisch gegenübersteht. Denn daß b20
ein Gott der Sendende (solcher Träume) sei – abgesehen von der Implausibilität, die überhaupt (mit diesem Gedanken) verbunden ist –, ist in Kombination damit, daß er die Träume nicht den Besten und Vernünftigsten, sondern den gewöhnlichen Menschen sende, völlig gegen die Erwartung. Wenn man
15 aber von der vom Gott stammenden Ursache absieht, scheint keine der anderen Ursachen plausibel zu sein; denn daß im Hinblick auf das, was sich bei den Säulen des Herakles oder | beim Borysthenes ereignet, einige Menschen b25
(die Zukunft) voraussehen – es geht doch wohl über unser Verständnis hinaus, den Ursprung davon zu finden.

20 Wie dem auch sei, es ist notwendig, daß die Träume entweder Ursachen oder Zeichen der Ereignisse sind oder damit zusammentreffen; entweder alle oder einige dieser (Möglichkeiten) oder nur eine. Ich rede von Ursache in dem Sinne, in dem der Mond Ursache davon ist, daß die Sonne verfinstert wird, und in dem die Ermüdung Ursache | des Fiebers ist; von Zeichen in b30
25 dem Sinne, in dem das Eintreten des Sterns Zeichen der Verfinsterung und die Rauheit der Zunge Zeichen des Fieberns ist, von Zusammentreffen in dem Sinne, in dem das Verfinstertwerden der Sonne damit zusammentrifft, daß man einen Spaziergang macht; denn dies ist weder Zeichen | des Verfin- 463a
stertwerdens noch Ursache, noch ist die Finsternis Zeichen oder Ursache des
30 Spazierens; daher tritt kein einziges Zusammentreffen entweder immer oder meistens ein.

Gibt es also Träume, die Ursachen sind, und andere, die Zeichen sind z. B.

a 5 von demjenigen, was sich um den Körper ereignet? Jedenfalls | sagen auch die geistig Hochstehenden der Ärzte, daß man die Träume sehr aufmerksam beachten soll. Und es ist wohl begründet, dieser Meinung zu sein, auch für diejenigen, die zwar keine Fachleute sind, (den Gegenstand) jedoch bis zu einem gewissen Grad untersuchen und theoretisches Interesse haben; die 5 tagsüber eintretenden Bewegungen bleiben nämlich, wenn sie nicht sehr a 10 stark und groß sind, neben den größeren Bewegungen | des Wachzustandes unbemerkt, im Schlaf geschieht jedoch das Gegenteil: Denn dann ist es sogar so, daß man die kleinen Bewegungen für groß hält. Dies wird deutlich aus dem, was häufig im Schlaf eintritt; denn Menschen glauben (dann), daß es 10 blitzt und donnert, wenn sich schwache Laute in den Ohren einstellen, und a 15 daß man Honig und süße Säfte genießt, wenn ein wenig Schleim | nach unten fließt, und daß man durch ein Feuer geht und ganz warm wird, wenn sich bei gewissen Körperteilen ein wenig Wärme einstellt; erwachen sie aber, so wird ihnen klar, daß diese (Bewegungen) von dieser Art sind. Daraus ergibt sich 15 folgendes: Da aller Dinge Ursprünge klein sind, so leuchtet ein, daß auch die Ursprünge von Krankheiten und anderen Affektionen, die im Körper zu a 20 geschehen im Begriff sind, klein sind. | Es ist also klar, daß diese notwendig im Schlaf klarer sichtbar sind als im Wachzustand.

Daß aber wenigstens einige der Erscheinungen, die sich im Schlaf zeigen, 20 auch Ursachen der jeder (von ihnen) entsprechenden Handlungen sind, ist gewiß nicht implausibel. Denn genauso wie wir, wenn wir zu handeln vorhaben oder mit diesen Handlungen beschäftigt sind oder gehandelt haben, a 25 öfters in | klaren Träumen damit beschäftigt sind und sie (dann) verrichten – der Grund ist, daß die Bewegung vorbereitet worden ist durch die tagsüber 25 eingetretenen Ursprünge –, ebenso ist es notwendig, daß umgekehrt auch die Bewegungen, welche sich im Schlaf zeigen, häufig Ursprung der tagsüber zu verrichtenden Handlungen sind, weil umgekehrt auch der Gedanke an diese a 30 Handlungen in den | nächtlichen Erscheinungen vorbereitet worden ist. In dieser Weise können also einige Träume sowohl Zeichen wie Ursachen sein. 30

463 b Aber die meisten | sehen aus wie Fälle von Zusammentreffen, vor allem alle (Träume), die über den Bereich des Träumenden hinausgehen, d. h. diejenigen, bei denen der Ursprung nicht in (den Träumenden) selbst liegt, sondern welche von einer Seeschlacht handeln und von Dingen, die sich in großer Entfernung ereignen; denn bezüglich dieser Träume verhält es sich 35 wahrscheinlich in derselben Weise wie wenn einem, der sich gerade an etwas b 5 Bestimmtes erinnert, dieses Bestimmte passiert; | denn was verhindert, daß es auch im Schlaf so passiert? Vielmehr ist es ganz gemäß der Erwartung, daß viele derartige Dinge passieren. Wie also das Sicherinnern an diese bestimmte Person weder Zeichen noch Ursache davon ist, daß sie herankommt, so ist 40 auch hier der Traum weder Zeichen noch Ursache davon, daß er für denjenigen, der ihn gesehen hat, in Erfüllung geht, sondern er trifft nur damit

zusammen. Daher auch gehen viele Träume | nicht in Erfüllung; denn Fälle b 10
von Zusammentreffen geschehen weder immer noch meistens.

2. Im allgemeinen, da auch einige andere Lebewesen träumen, sind Träume
nicht von den Göttern gesandt worden, und sie existieren auch nicht um
5 dessentwillen; dämonisch sind sie aber durchaus, denn die Natur ist dämonisch, nicht aber | göttlich. Anzeichen dafür ist, daß ganz einfältige Men- b 15
schen zum Vorhersehen und zu klaren Träumen geneigt sind, was sich verstehen läßt, wenn es nicht ein Gott ist, der (die Träume) sendet, nein, alle
Menschen, die eine sozusagen redselige und melancholische Natur haben,
10 sehen verschiedenerlei Gesichter. Denn weil sie vielen und verschiedenerlei
Bewegungen ausgesetzt sind, treffen sie auf ähnliche (Traum-)Bilder und
sind darin erfolgreich | auf die Weise, wie einige Menschen beim Wettkampf b 20
den Preis wegraffen; denn wie auch das Sprichwort sagt, „wenn du viel
wirfst, wirst du jedes Mal etwas Andersartiges werfen", so geschieht das auch
15 bei diesen (Traumbildern). Daß viele Träume nicht in Erfüllung gehen, ist
(daher) keineswegs überraschend; denn auch viele Zeichen, die sich im Körper und am Himmel zeigen, z. B. diejenigen, die auf Regen und auf Winde
hinweisen, gehen nicht in Erfüllung. | Denn wenn eine andere Bewegung b 25
stattfindet, die einflußreicher als diejenige ist, aus deren Bevorstehen sich das
20 Zeichen ergab, so findet (jene Bewegung) nicht statt; und vieles von demjenigen, was getan werden soll, wird trotz guter Überlegung durch andere Ursachen, welche einflußreicher sind, durchkreuzt. Im allgemeinen nämlich findet nicht alles, was bevorstand, wirklich statt, und dasjenige, was sich in der
Zukunft ereignen wird, ist nicht dasselbe wie dasjenige, was bevorsteht. Aber
25 trotzdem muß man | (Ursachen), aus denen sich kein Resultat ergab, als b 30
Ursachen bezeichnen, und jene (Zeichen) von Dingen, welche nicht stattgefunden haben, sind wesentlich Zeichen.

In bezug auf die Träume, die nicht derartige | Ursprünge haben, wie wir 464 a
erörtert haben, sondern solche, die den Bereich des Träumenden überschrei-
30 ten, sei es in Zeit, Raum oder Umfang oder zwar in keiner dieser Hinsichten,
bei denen aber diejenigen, die den Traum gesehen haben, die Ursprünge nicht
in sich selbst haben – wenn (bei diesen Träumen) das Vorhersehen nicht auf
Zusammentreffen beruht, | verhält es sich damit wohl eher wie folgt, als wie a 5
Demokrit sagt, der Abbilder und Emanationen als Ursachen nennt. Wie
35 nämlich, wenn etwas Bestimmtes das Wasser oder die Luft in Bewegung
gebracht hat, diese ihrerseits etwas anderes bewegt haben, und es (dabei)
geschieht, daß, wenn jenes Bestimmte aufgehört hat, (die Bewegung auszuüben,) die derartige Bewegung bis zu einem bestimmten Punkt weitergeht,
obschon der Bewegende nicht anwesend ist, ebenso verhindert nichts, daß
40 eine Bewegung | und eine Sinneswahrnehmung zu den träumenden Seelen a 10
gelangen, ausgehend von den Objekten, aus denen nach der Annahme des
Demokrit die Abbilder und Emanationen hervorgehen, und daß sie, wenn sie

– auf welchem Weg auch immer – dorthin gelangen, nachts besser wahrzunehmen sind, weil sie sich bei der Beförderung während des Tages in größerem Maße auflösen – denn die Luft ist nachts weniger in Verwirrung, | weil die Nächte durch weniger Wind gekennzeichnet werden –, und daß sie im Körper Sinneswahrnehmung hervorbringen durch den Schlaf, dadurch, daß man auch die kleinen Bewegungen innerhalb des Körpers besser wahrnimmt, wenn man schläft, als wenn man wach ist; diese Bewegungen bringen Erscheinungen hervor, aufgrund derer man die Zukunft voraussieht, auch über derartige Dinge.

Und dadurch kommt diese Erfahrung | bei den gewöhnlichen Leuten und nicht bei den vernünftigsten Menschen vor. Denn sie würde sich sowohl während des Tages wie bei den vernünftigen Menschen einstellen, wenn ein Gott der Sendende wäre. Aber in jener Weise ist es ganz gemäß der Erwartung, daß es die gewöhnlichen Leuten sind, die die Zukunft voraussehen. Denn das Denkvermögen derartiger Leute ist nicht zum Nachdenken geneigt, sondern gleichsam verlassen und aller Dinge leer, und wenn es bewegt wird, läßt es sich von dem Bewegenden mitführen. Auch daß einige | der Menschen, die dazu neigen, schnell außer sich zu geraten, die Zukunft voraussehen, erklärt sich daraus, daß bei ihnen die eigenen Bewegungen nicht im Wege stehen, sondern weggestoßen werden; sie nehmen also besonders die fremden Bewegungen wahr.

Daß bestimmte Menschen durch klare Träume gekennzeichnet werden, d. h. daß man besonders bezüglich der Menschen, die man gut kennt, die Zukunft voraussehen kann, geschieht dadurch, daß Menschen, die sich gut kennen, sich besonders um einander kümmern. | Denn ebenso wie sie einander aus großer Entfernung sehr schnell erkennen und wahrnehmen, so nehmen sie auch ihre Bewegungen (aus großer Entfernung sehr schnell) wahr; denn von Menschen, die man kennt, erkennt man auch die Bewegungen besser. Die Melancholiker sind zielsicher infolge ihrer Heftigkeit ebenso wie Menschen, die aus großer Entfernung das Ziel treffen, und durch ihre | Veränderlichkeit erscheint ihnen schnell das Angrenzende; denn ebenso wie die Gedichte des Philaigides und wie die Besessenen sagen und denken sie (Dinge, in denen) das Ähnliche dem Ähnlichen zugeordnet ist, wie ‚Aphrodite ⟨Aphrosyne⟩', und reihen so (Vorstellungen) aneinander. Und durch ihre Heftigkeit wird ihre Bewegung | nicht von einer anderen Bewegung verdrängt.

Der sachkundigste Deuter von Träumen ist derjenige, der die Fähigkeit besitzt, die Ähnlichkeiten zu erfassen; denn das Deuten von klaren Traumbildern ist jedem möglich. Ich sage „die Ähnlichkeiten", weil die Erscheinungen sich in vergleichbarer Weise einstellen wie Abbilder in Wasser, wie wir | auch früher sagten. Denn dort, wenn es viel Bewegung gibt, sind der Eindruck und die Abbilder den wirklichen Gegenständen gar nicht ähnlich.

Fähig zur Deutung dieser Eindrücke wird daher derjenige sein, der imstande ist, schnell die verwirrten und verzerrten Teile der Abbilder zu unterscheiden und als Ganzes zu sehen, daß es (z. B. das Abbild) eines Menschen oder eines Pferdes | oder wessen auch immer ist. Auch hier also ist in einer ähnlichen b 15
5 Weise (zu deuten), was der Traum bedeutet; denn die Bewegung zerstört die Klarheit des Traums.

Was Schlaf und was Traum ist und aus welchem Grund jedes von diesen stattfindet und außerdem über das Vorhersehen, das aus den Träumen hervorkommt, in seiner Ganzheit, ist nun gesprochen worden. Nun soll von der
10 Bewegung, die den Lebewesen gemeinsam ist, die Rede sein.



ERLÄUTERUNGEN

EINLEITUNG

I. Zielsetzung, Methode und Struktur der Schriften De insomniis und De divinatione

In diesem Kapitel soll versucht werden, den Charakter (d. h. den Inhalt und die Disposition) der beiden Schriften aus der ihnen zugrundeliegenden Zielsetzung und Methode zu erklären. Zuerst werden beide Schriften gesondert behandelt, dann ihr gegenseitiges Verhältnis; dabei wird vorwiegend von dem in den Schriften selbst Gebotenen ausgegangen, nicht also von Ankündigungen oder Charakterisierungen ihrer Thematik in anderen Schriften (z. B. in den Prooimia von Sens. und Somn.; s. dazu S. 63, 68ff.), damit die Perspektive nicht von vielleicht später angebrachter Systematisierung und Einrahmung in ein größeres Ganzes beeinflußt wird.

1. De insomniis

Die Zielsetzung von Insomn. ist es, zu einem Verständnis des Phänomens des Traums zu gelangen. Dies bedeutet für Aristoteles, daß wenigstens drei Grundfragen zu beantworten sind: [i] Welchem Seelen-‚Teil' das Träumen zugehört (Kap. 1), und damit auch wie sich das Träumen zu den anderen kognitiven Vorgängen, im bes. dem Denken und der Wahrnehmung, verhält (vgl. auch 462 a 15–31), [ii] was der Traum ist und [iii] wie er entsteht (459 a 23). Diese Fragestellung ist vom aristotelischen Blickpunkt aus keineswegs überraschend: Definition (und somit Demarkation) und Erklärung (d. h. Beschreibung der materiellen Ursache und der Wirkursache) lassen sich sehr wohl mit den von Aristoteles für die wissenschaftliche Behandlung eines Phänomens oder Sachverhalts gestellten Forderungen in Verbindung bringen.[1]

1 Zum Verhältnis zwischen Definition und Erklärung in den biologischen Werken s. Gotthelf/ Lennox 1987, Abt. II. Übrigens wird nirgends in der Schrift das methodische Verfahren mit einem ausdrücklichen Bezug auf derartige wissenschaftstheoretische Prinzipien begründet – im Gegensatz etwa zu Somn., wo die Behandlung des Phänomens Schlaf explizit am Muster

Träumen, eine Affektion des sensitiven Seelenteils qua vorstellenden Seelenteils

Die Beantwortung der ersten Frage (welcher Seelen-,Teil' vom Träumen affiziert wird) findet sich im ersten Kapitel. Diese Frage ist an sich typisch aristotelisch und erscheint auch in anderen Schriften der PN (vgl. Mem. 449b 30–450a 25 und Somn. 453b 25ff.; 455a 25–b 4); daß sie als erste behandelt werden soll, bevor eine Beantwortung der anderen überhaupt möglich ist, wird von Aristoteles nicht erklärt, dürfte sich aber aus den folgenden Überlegungen heraus besser verstehen lassen:

- Diese Frage hat wichtige Konsequenzen für jene nach der Entstehungsweise von Träumen, da sich aus ihrer Beantwortung ergibt, wo der Ursprung des Traumvorgangs zu suchen wäre (d. h. was als „Wirkursache" zu bezeichnen wäre) und welche physiologischen Faktoren damit einhergehen, und schließlich natürlich auch für die Definition des Traums.
- Die Frage, kraft welchen seelischen Vermögens man träumt, hat Konsequenzen für die allgemeine Frage, ob das Träumen bei allen oder nur bei einigen Lebewesen vorkommt (in der Terminologie von Sens. 436a 4: ob es sich um eine ἰδία oder um eine κοινὴ πρᾶξις handelt); denn wäre der Traum eine Affektion des vernünftigen Seelenteils, so würde er nur beim Menschen vorkommen (vgl. die Ausführungen in Mem. 450a 16–22; Somn. 454a 16ff.; 454b 24–455a 3) – eine Position, die Aristoteles im Hinblick auf seine niedrige Bewertung des Traums gerne vermeiden möchte.[2]
- Diese Frage hat auch Konsequenzen für die Frage nach den *Objekten des Träumens:* Träumt man nur über Dinge, die man wahrgenommen hat oder wahrnehmen kann, oder auch über Dinge, die nicht sensibler Art sind (vgl. Mem. 449b 9ff.; 450a 24–25)?

Im Gegensatz etwa zu Somn. (454a 4ff.) und Mem. (449b 30–450a 25) ist die Beantwortung dieser Frage besonders ausführlich (sie umfaßt das ganze erste Kapitel) und dabei auffällig undogmatisch und aporetisierend. Dies hat wohl seinen Grund darin, daß Aristoteles sich bewußt ist, daß die Lokalisie-

der vier Ursachen orientiert ist (455b 14–28). Zwar findet sich sowohl eine formelle Definierung des Traums wie eine Beschreibung der physiologischen Faktoren, die das Träumen bestimmen oder damit einhergehen – was als eine Berücksichtigung von An. 403a 3–b 16 (im bes. b 12ff.) und von Sens. 436a 8ff. zu verstehen wäre –, aber dies wird nicht mit den Begriffen der „formalen" und „materiellen" Ursache bezeichnet. Daß keine Zweckursache für das Träumen angegeben wird, versteht sich daraus, daß es eine solche gar nicht gibt (s. S. 49).

2 Daß Aristoteles übrigens hier (im Gegensatz zu Mem. und Somn.) diesen Gedanken nicht als *Argument* benutzt gegen die Möglichkeit, daß man kraft der Meinung (δόξα) träumen würde, hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß er durchaus eine Rolle der Meinung im Schlafzustand annimmt und diese auch ausdrücklich bestimmt (458b 15–25; 459a 6–8). Zu diesem Punkt s. unten S. 50.

rung des Traums innerhalb der von ihm anerkannten psychischen Vermögen und Vorgänge keineswegs einfach ist, ja, daß er den Rahmen seiner Psychologie bis zum Äußersten dehnen muß, um dem Phänomen des Traums einen Platz zu geben. Ein ähnliches Problem ergab sich schon bei seiner Behandlung der Vorstellung (φαντασία) in An. III 3 und, da das Träumen als eine Realisierung des Vorstellungsvermögens zu betrachten ist (wie sich später herausstellen wird), versteht es sich, daß dasselbe Lokalisierungsproblem (gehört es zum wahrnehmenden oder zum vernünftigen Seelenteil?) auch hier thematisiert wird (und daß es schließlich auch mit einem Appell an die Ergebnisse von An. III 3 gelöst wird).

Zur argumentativen Strategie des Kapitels: Die Struktur der Gedankenführung zeigt in ihrem tentativ-aporetisierenden Charakter starke Ähnlichkeiten zu An. III 9 (432b 8ff.) und scheint jedenfalls teilweise von didaktisch-psychagogischen Absichten motiviert zu sein. Als mögliche Seelenteile, die durch das Träumen „affiziert" werden, kommen, so heißt es in 458b 1–3, nur der sensitive und der vernünftige Teil in Betracht. In den direkt anschließenden Abschnitten werden aber gegen beide schwere Einwände erhoben, und in 458b 25 sieht es so aus, als wären sowohl die Wahrnehmung wie die Meinung als mögliche Kandidaten ausgeschieden. Als Lösung des Problems bietet sich die Vorstellung (τὸ φανταστικόν) an; und es wird sich zeigen, daß später im Kapitel (459a 15) diese Lösung tatsächlich als befriedigend akzeptiert wird. Hier aber wird sie sofort kraft desselben Einwands, der auch gegen den sensitiven Teil erhoben wurde, verworfen (458b 29–459a 1). Es stellt sich also die Frage, weshalb Aristoteles sich nicht bereits hier, mit dem (dortigen) Appell an die Abhandlung über die Vorstellung in An. III 3, mit dieser Lösung begnügt. Oder in anderen Worten: Welche Funktion hat der Abschnitt 458b 25–459a 6 – denn es ließe sich denken, daß an 458b 25 sofort 459a 6 anschlösse – und welchem Zweck dient der Einwand 458b 29–459a 1 (obschon dieser sich später als unberechtigt erweisen wird)?

Der Abschnitt scheint in den folgenden Hinsichten wichtig:

- Es findet sich darin zum ersten Male eine Verknüpfung zwischen dem Traum und der Täuschung (458b 26–29); diese wird sich später in der Schrift für das Verständnis des Traums als besonders wichtig erweisen (460b 3–27; 461b 7ff.).
- Der Abschnitt antizipiert die Anerkennung, daß es notwendig ist zu spezifizieren, auf welche Weise das Träumen (immerhin) zum wahrnehmenden Seelenteil gehört: Das οὐδὲ ... ἁπλῶς. Ἀλλὰ πῶς δὴ καὶ τίνα τρόπον (459a 9–11) wird von 459a 1–8 vorbereitet, indem sich daraus die Möglichkeit ergibt, daß das „Erleiden" der Sinne nicht automatisch ihr „Wirksamsein" impliziert.
- Der Passus 459a 1–8 bietet außerdem eine positive Umschreibung der Rolle der „Meinung" im Schlaf (nach der negativen von 458b 24–25).

– Der Passus 459a 1–8 wird seinerseits gleichsam provoziert vom Einwand in 458b 29ff.

Nachdem Aristoteles sich in 459a 1ff. vorsichtig eine mögliche Lösung der Aporie überlegt hat (es sei möglich, daß die Sinne etwas erleiden, ohne wirksam zu sein), rekapituliert er in 459a 8–12 die bisher erreichten Ergebnisse: Träumen sei keine Affektion des vernünftigen Seelenteils, aber auch nicht eine Affektion des sensitiven Teils schlechthin: Es gehe um die Art und Weise, wie es diesen Teil affiziere. In 459a 12 fängt die endgültige Lösung an: Träumen sei eine Affektion des sensitiven Seelenteils, vorausgesetzt, daß auch der Schlaf das ist.[3] Auf welche Weise es dies ist, wird mit einem Appell an den Vorstellungsbegriff erläutert: Der Traum sei eine Affektion des sensitiven Seelenteils, dieses aber in der Beschaffenheit des vorstellenden Teils. Erst hier findet sich also ein expliziter Bezug auf Vorkenntnisse, die beim Publikum vorausgesetzt werden (An. III 3). Auch eine für Aristoteles charakteristische Unterscheidung wird zu Hilfe gerufen: Wahrnehmung und Vorstellung seien zwar materiell und extensional dasselbe, in ihrem Wesen aber verschieden, d.h. die Wahrnehmung und die Vorstellung seien zwei wesentlich verschiedene Wirkungen desselben Seelenteils: Der Unterschied bestehe darin, daß die Vorstellung die Bewegung sei, die von der aktuellen Wahrnehmung ausgehe, also auch vorhanden sein kann, wenn die Sinneswahrnehmung nicht tätig ist. Hierin besteht also die Lösung zum Einwand von 458b 29ff.

Entstehungsweise von Träumen aufgrund von Analogien mit dem Wachzustand

Am Anfang des 2. Kapitels werden die zwei anderen Fragen aufgeführt: Was ist der Traum, und wie entsteht er? Es ist die zweite Frage, welche zuerst behandelt wird, offenbar weil eine Definition des Traums von Aristoteles erst für möglich gehalten wird, wenn seine Entstehungsweise dargelegt worden ist. Als grundlegend für diese Darlegung wird als Tatsache angenommen, daß die Effekte (die „Bewegungen") einer aktuellen Wahrnehmung in den Wahrnehmungsorganen zurückbleiben und nachwirken, auch dann, wenn die Wahrnehmung nicht länger aktuell ist. Ein solcher Zustand sei der Schlaf. Die Argumentation ist hier vorwiegend deduktiv: Der genannte Mechanismus des „Verharrens" oder „Zurückbleibens" der Sinnesbewegungen wird zuerst als Tatsache vorausgesetzt; dann wird er mit Analogien aus der Mechanik und aus der Physik veranschaulicht (459a 28–b 3), bei dem en passant aus der Analogie mit Erwärmung geschlossen wird, daß dieser

3 Zur Stellung dieses Satzes im Gedankengang s. Anm. z. St.

Mechanismus „notwendig" auch im Wahrnehmungsorgan stattfinden wird, weil ja sowohl Erwärmung wie Wahrnehmung qualitative Veränderungen seien.[4] Wie sich dieser Mechanismus in den Wahrnehmungsorganen vollzieht, wird dann anhand mehrerer empirischen Belege aus dem sensitiven Bereich erläutert (459b 7–23). Unklar ist aber der Status dieser Belege: Handelt es sich um Beispiele, in denen dieser Mechanismus operationell ist, oder um Vorgänge, die nur mit dem genannten Mechanismus vergleichbar sind? Außerdem fällt auf, daß nur Belege aus dem Wachzustand erwähnt werden, obschon es am Anfang des Kapitels hieß, die Beantwortung ginge von „den Ereignissen um den Schlaf" aus (459a 23–24). Dies gilt im Grunde für das ganze 2. Kapitel: Die Behandlung des Traums vollzieht sich fortwährend aufgrund von *Analogien mit dem Wachzustand.* Vom Schlafzustand ist nach 459a 24 erst wieder in 460b 31 die Rede; im Zwischenliegenden wird das Publikum nur einmal (in 460b 1) daran erinnert, daß all das Gesagte immer noch der Beantwortung der Frage dient, wie der Traum entsteht.

Dieselbe Unklarheit gilt auch dem langen und kuriosen Exkurs in 459b 23–460a 32, der von einer Befleckung der Spiegeloberfläche unter dem Einfluß der Augen einer menstruierenden Frau handelt. Zwar werden am Beginn und am Ende die Themen, deren Beweisführung dieser Abschnitt dient, ausdrücklich erwähnt (459b 23–26; 460a 23–26): Das merkwürdige Phänomen sei ein „Anzeichen" (σημεῖον) dafür, daß die Sinnesorgane schnell und daher auch für ganz kleine Unterschiede und Veränderungen in der sinnlichen Wirklichkeit empfänglich seien, sowie dafür, daß das Gesicht nicht nur passiv etwas erleide, sondern auch eine aktive Wirkung ausübe. Welchen Beitrag diese Themen zur Beantwortung der Frage nach der Entstehungsweise des Traums liefern, bleibt aber unklar und wird sich erst in 460b 28ff. herausstellen (obschon auch dort dieser Beitrag nicht explizit von Aristoteles bezeichnet wird). Auch bei diesem Abschnitt (459b 23ff.) findet sich zuerst eine These; das „Anzeichen", das auf die Richtigkeit der These hinweisen muß, besteht in einer Analogie, die außerdem dadurch verwickelt wird, daß nicht das Auge, sondern der Spiegel als Analogon für das Sinnesorgan auftritt. Die Beweisführung ist hier also sehr locker und alles andere als „apodeiktisch" (im Sinne von APo.).[5]

In 460b 1–2 findet sich eine rekapitulierende Bemerkung, welche die bisher erreichten Ergebnisse mit der Ausgangsfrage verbindet; dabei fällt auf, daß nur der in 459a 25–b 23 thematisierte „Verharrensmechanismus" der Sinneseindrücke erwähnt wird, nicht aber die Themata probanda des Einschubs in 459b 23ff. (die Schnelligkeit der Sinnesorgane und die aktive Wirkung des Gesichts). Dies hängt vielleicht nur damit zusammen, daß sie

4 Zur Struktur der Argumentation s. Anm. zu 459b 3–5.

5 Zur Problematik s. „Allg. Bem." nach 460a 32.

bereits kurz zuvor (460a 23ff.) zum zweiten Male aufgeführt wurden; es dürfte jedoch auch ein Anzeichen dafür sein, daß der Beitrag dieses Einschubs nur in einer (wiederholten) Veranschaulichung von eben diesem Verharrensmechanismus liege.[6]

Dann folgt der Abschnitt in 460b 3–27, der über die Sinnestäuschung handelt; auch dieser wird eingeführt als etwas, das für die Beantwortung der Ausgangsfrage (nach dem Zustandekommen des Traums) als Ausgangspunkt gelten soll (ὑποκείσθω). Die Argumentation bezieht sich auch hier auf den Wachzustand: Die Wichtigkeit dieser Betrachtung für das Verstehen des Traumvorgangs wird nicht erwähnt (obwohl Traum und Täuschung in 458b 26–28 kurz assoziiert wurden) und wird sich erst im 3. Kapitel zeigen (diese Beziehung wird in 461b 7–8 ausdrücklich hergestellt). Wichtig sind in dieser Hinsicht die folgenden Aspekte:
- die Bezeichnung von „Affektionen“ (πάθη, d.h. sowohl Erregungen wie physiologische Affektionen, z.B. Fieber) als Ursache der Täuschung;
- die Umschreibung der Täuschung als eine Erfahrung, die darin besteht, daß man einen bestimmten Gegenstand A aufgrund einer kleinen Ähnlichkeit zu Gegenstand B für Gegenstand B hält;
- die Tatsache, daß die Empfindlichkeit für derartige Täuschungen gesteigert wird, wenn die Affektion zunimmt;
- die Tatsache, daß der von der Affektion getroffene Wahrnehmer sich manchmal bewußt ist, daß er sich täuscht, manchmal aber nicht;
- die Unterscheidung zwischen dem „Erscheinen“ der falschen Vorstellungen (die von der Vorstellungsfunktion, dem φανταστικόν, bewirkt werden) und der „Beurteilung“ der falschen Vorstellungen durch eine vom φανταστικόν verschiedene Instanz, die eine größere Autorität hat (κύριον ist).

Entstehungsweise von Träumen: Träume als nachwirkende Wahrnehmungsreste

Am Anfang von Kap. 3 (460b 28) werden die erreichten Ergebnisse auf den Schlafzustand angewandt. Dieses Kapitel ist sowohl kompositorisch wie inhaltlich besonders kompliziert; vor allem ist es problematisch, die zerstreuten Aussagen des Aristoteles über die physiologischen Faktoren und Vorgänge, die das Träumen bestimmen, zu einer einheitlichen Vorstellung zusammenzufügen.[7] Es ist wohl am besten, hier von dem sog. „progressive character of the exposition“ (Kahn 1966, 51) auszugehen: Im Laufe der

6 Zu dieser Problematik s. Komm. zu 459b 7 (καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς) und „Allg. Bem.“ folgend auf 460b 32.

7 Zu vergleichbaren Schwierigkeiten beim 3. Kap. von Somn. s. Wiesner 1978.

Darstellung präzisiert Aristoteles frühere Aussagen, wobei leicht der Eindruck eines Widerspruchs entsteht, was u. a. daraus zu verstehen ist, daß er sich nicht darum bemüht hat, aufgrund der späteren Aussagen die früheren zu korrigieren; auch hier kann dem Aufbau des Kapitels ein didaktisches oder jedenfalls leserbezogenes Motiv zugrundegelegen haben.

Als erstes relevantes Ergebnis erweist sich der „Verharrensmechanismus" der Sinneswahrnehmungen. Bei dessen Anwendung ließe sich im Hintergrund eine syllogistische Struktur der Beweisführung feststellen: Es ergab sich, daß auch dann, wenn die Sinneswahrnehmung nicht mehr aktuell ist, Wahrnehmungseffekte spürbar bleiben; der Schlaf ist ein Zustand, in dem die Sinne nicht wirksam sind; daraus ergibt sich, daß auch im Schlaf diese Wahrnehmungseffekte spürbar bleiben. Ein neues Element in Aristoteles' Darstellung ist die Behauptung, daß diese Wahrnehmungseffekte im Schlaf besser wahrnehmbar sind als im Wachzustand (καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται 460b 31), was im folgenden, in dem durch γάρ eingeleiteten Satz erklärt wird.

An dieser Stelle zeigt sich eines der *Kernprobleme* der aristotelischen Traumtheorie: Sind die „Bewegungen", die sich in der Form eines Traums zeigen, Überbleibsel von Sinnesbewegungen *aller Art,* die erst nach dem Aufhören der aktuellen Sinneswahrnehmungen eine Chance bekommen, dem Träumenden zu erscheinen? Oder sind es nur die Überbleibsel *kleinerer* (schwächerer) Bewegungen, die im Wachzustand von den stärkeren Bewegungen verdrängt worden sind (λανθάνουσιν) und erst im Schlaf eine Chance bekommen, sich dem Träumenden zu zeigen? Der Passus bietet keinen eindeutigen Hinweis auf eine der beiden Deutungsmöglichkeiten,[8] obschon zumindest eine andere Stelle (Div. 463a 7–11 und vielleicht auch Insomn. 461b 24) klar für die zweite Möglichkeit plädiert. Mit diesem Problem verbindet sich auch ein anderes, nämlich die Frage, ob nach Aristoteles die genannten „Bewegungen" im Wachzustand überhaupt zum „Prinzip der Wahrnehmung" gelangt und von dieser Instanz bestätigt worden sind oder nicht. Für das erste spricht die allgemein menschliche Erfahrung (welche laut Div. 463a 21–24 auch von Aristoteles anerkannt wurde), daß man oft von Dingen träumt, die man im Wachzustand „bewußt" erfahren hat, für das zweite aber die Bemerkung, daß diese Bewegungen im Wachzustand „nicht bemerkt werden" (λανθάνουσιν). Im Hintergrund spielt das der aristotelischen Psychologie als Ganzem inhärente Problem des „Bewußtseins" oder „consciousness" eine Rolle, also die Frage, ob eine „aktuelle Wahrnehmung" (ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις) notwendig ein „Bewußtsein" dieser Wahrnehmung impliziert (in Aristoteles' Worten: Ob für jede Wahrnehmung gilt, daß man „wahrnimmt, daß man wahrnimmt"; vgl. An. 425b 12ff.; Somn. 455a 16–17). Wenn das erste zutrifft, bedeutet dies für das Träumen, daß es auf

8 Siehe zu diesem Problem „Allg. Bem." zum Abschnitt 460b 28–461a 8.

Wahrnehmungen zurückgeht, die zwar im Wachzustand „aktuell" wurden, sich aber im Schlaf nochmals dem Prinzip der Wahrnehmung zeigen (wie das auch gilt für das Gedächtnis und die Erinnerung). Trifft aber das zweite zu, so kann diese „Bewußtseinsfrage" zweierlei bedeuten: Entweder beruht das Träumen auf den im Wachzustand aktualisierten Wahrnehmungen, die aber nicht vom Wahrnehmungsprinzip bestätigt worden sind (bei dem es also einen Unterschied gibt zwischen dem, was Aristoteles „aktuelle Wahrnehmung" nennt, und dem, was wir „bewußte Wahrnehmung" nennen), oder es beruht auf den *potentiell gebliebenen* Wahrnehmungen, die erst im Schlafzustand aktualisiert werden. Für diese letzte Möglichkeit spricht vielleicht die Verwendung von ἐνεργεῖν in 461 b 13 und 17, dagegen aber die Definition des Schlafes als eine Abwesenheit der aktuellen Wahrnehmung (Somn. 455 b 8; 458 a 28–30; Insomn. 458 b 3–9) und die Behauptung, das Träumen sei eine Art Vorstellung, die Vorstellung sei ihrerseits eine Bewegung, welche von der *aktuellen* Wahrnehmung hervorgebracht werde (459 a 17–18). Zu diesem Problem s. auch unten S. 79.

461 a 3–8 beschreibt in ziemlich allgemeiner Terminologie die physiologische Seite des Traumvorgangs: Während des Schlafes werden die oben genannten Restbewegungen durch den Wärmefluß von den äußeren zu den inneren Körperteilen geführt und kommen schließlich beim „Prinzip der Wahrnehmung" (ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως) an, dem sie erscheinen, sobald die physiologische Verwirrung (welche mit dem Einsetzen des Schlafes einhergeht) zur Ruhe kommt. Dieses „Erscheinen" ist offenbar das Träumen, und die Instanz, kraft derer man träumt, ist eben dieses Prinzip der Wahrnehmung, ein im Innern des Körpers lokalisiertes Vermögen, das mit allen einzelnen Sinnesorganen in Verbindung steht, und kraft dessen die Sinne im Wachzustand funktionieren können.[9]

Physiologische Einzelheiten; „Erscheinen" und „Meinen"; Täuschung im Schlaf

Im folgenden (461 a 8 ff.) wird dargelegt, welche körperlichen Faktoren die Form und den Charakter der Traumerscheinungen beeinflussen können. Dazu benutzt Aristoteles erneut Analogien, diesmal mit Wirbeln in Flüssen (461 a 8–11) und mit Reflexionen in sich bewegendem Wasser (461 a 14–18).[10] In 461 a 25 wird zum ersten Male das Blut als wichtiger Faktor erwähnt: Wenn es zur Ruhe komme und sich scheide, können klare und

9 Weiteres über dieses Vermögen und das Verhältnis zwischen den peripheren Sinnesorganen und dem Zentralsinn unten S. 81 ff.

10 Zum problematischen gegenseitigen Verhältnis dieser Analogien s. Anm. zu 461 a 8 und a 11.

kräftige Traumbilder entstehen. Dieser Satz enthält eine präzisere Beschreibung dessen, worauf auch in 461 a 6–8 gezielt wurde. Eine zweite Ergänzung zu 461 a 6–8 (γίνονται φανεραί) bildet die Unterscheidung zwischen dem „Erscheinen" (φαίνεσθαι) und dem „Dünken" (δοκεῖν), d. h. dem „die Meinung bewirken" (461 a 27–28; diese war in 460 b 16 ff. vorbereitet worden); und von nun ab ist es vor allem das δοκεῖν, das Aristoteles interessiert, d. h. der Eindruck, den die Erscheinung beim Träumenden weckt, die *Beurteilung* der Erscheinung. Diese beurteilende Rolle wird dem bereits (461 a 6) genannten „Prinzip der Wahrnehmung" zugesprochen,[11] das die von den Einzelsinnen stammenden sensitiven Eindrücke bestätigt oder als falsch entlarvt. Zur Erläuterung dieser Rolle wird in 461 a 30 ff. erneut eine Analogie mit dem Wachzustand eingeschoben: Auch im Wachzustand beruht die „Meinung" (das δοκεῖν), die man über einen Sinnesgegenstand hat, darauf, daß die von diesem Gegenstand bewirkte Bewegung von den einzelnen Sinnesorganen zum Wahrnehmungsprinzip befördert worden ist. Bei der Reihe von Beispielen, die Aristoteles daran anschließt (461 b 1–3), fällt auf, daß nur Fälle von verfehlten Beurteilungsakten (d. h. von Täuschungen) erwähnt werden. Daran knüpft eine Ausführung darüber an, worin ein solches Fehlurteil besteht: Die beurteilende Instanz werde in ihrem Funktionieren gehindert oder nicht „gemäß der ihr eigentümlichen Weise" bewegt (461 b 5–7).

In 461 b 7–8 wird wieder explizit auf die Ergebnisse des 2. Kapitels Bezug genommen. Mit einem Verweis auf den Abschnitt 460 b 1–27, welcher von der Sinnestäuschung handelte, wird jetzt eine Betrachtung über die Täuschung *im Schlaf* eingesetzt. Die Begründung dieser Betrachtung liegt in der Parallele zwischen Schlaf und Wachzustand: In beiden Fällen beruhe die Täuschung auf „Affektionen" (πάθη), und der Schlaf selbst sei eine solche Affektion (ebenso wie Furcht, Verliebtheit und Fieber). Auch im Schlaf könne es passieren, daß man einen Gegenstand A aufgrund einer geringen Ähnlichkeit zu Gegenstand B für Gegenstand B hält. Zur Erläuterung dieses Mechanismus folgt erneut eine physiologische Beschreibung des Traumvorgangs (461 b 11 ff.). Diese ist besonders dunkel und läßt sich nicht in allen Einzelheiten mit früheren Aussagen in Einklang bringen; vor allem die Rolle des Blutes bleibt unklar. Die Beschreibung dient offenbar dem Verständnis für den Mechanismus der Täuschung im Schlaf, und zwar erstens, indem sie

11 Dies im Gegensatz zu 459 a 6, wo sie der „Meinung" (δόξα) zugesprochen wurde, was wegen der etymologischen Verwandtschaft mit δοκεῖν auf der Hand läge. Zu dieser Diskrepanz s. unten S. 50; sie hängt teilweise damit zusammen, daß im Anfang der Schrift vom „Prinzip der Wahrnehmung" noch gar nicht die Rede gewesen ist; die spätere Aussage ist daher wahrscheinlich als Präzisierung zu betrachten – obwohl nicht auszuschließen ist, daß nach Aristoteles auch die Meinung sich gelegentlich (sozusagen inzidentiell, κατὰ συμβεβηκός) über die Richtigkeit oder Falschheit einer Erscheinung äußert; vgl. 462 a 28–29.

erklärt, wie es möglich sei, daß dasjenige, was im Traum erscheint, eine ganz verzerrte Wiedergabe der ursprünglichen Wahrnehmung sei (461b 10–11), und zweitens, indem sie die verschiedenen Phasen des Traumvorgangs („Erscheinen" und „Beurteilen") auch physiologisch verschiedenen Stellen zuweist: Das Erscheinen findet „in den Wahrnehmungsorganen" statt, d. h., die in den Wahrnehmungsorganen enthaltenen Restbewegungen (die ὑπολείμματα der ursprünglichen Wahrnehmungen) werden sozusagen „reaktiviert" (ἐνεργοῦσιν); aber das Beurteilen der Erscheinung findet beim „Prinzip der Wahrnehmung" statt (das sich, so darf man aufgrund anderer Stellen annehmen, im Zentrum des Körpers, d. h. bei oder in dem Herzen befindet). Das Blut spielt dabei offenbar eine Doppelrolle: Es befördert die Sinnesbewegungen von den Einzelorganen zum Wahrnehmungsprinzip (461b 12); und weil es sich aus den Wahrnehmungsorganen zurückzieht, können die in diesen Organen enthaltenen Bewegungen aktiviert und merkbar werden. Aber auch auf das Funktionieren des Prinzips der Wahrnehmung kann das Blut Einfluß ausüben: Das „Bestätigen" des Sinneseindrucks hängt auch davon ab, ob nicht zuviel Blut anwesend ist (461b 26–27: Auch dieser Satz bietet wahrscheinlich eine Präzisierung dessen, was bereits in 461b 5–7 angedeutet worden war).

Das Hauptergebnis des Abschnitts ist, daß die Täuschung im Schlaf darin besteht, daß das Wahrnehmungsprinzip den Unterschied zwischen einem wirklich vorhandenen Sinnesgegenstand und einem Wahrnehmungseffekt, der von der Wahrnehmung dieses Gegenstands hervorgebracht wird (dem αἴσθημα), nicht erkennt: Es hält die Traumerscheinung des Koriskos für den wirklichen Koriskos. 461b 30–462a 8 bezeichnet noch einmal die zwei genannten Phasen des Traumvorgangs als φαίνεσθαι und δοκεῖν und fügt hinzu, daß es zwei Möglichkeiten gibt: Entweder „folgt man der Erscheinung", d. h. man hält die Traumerscheinung (zu Unrecht) für wirklich (dann ist sowohl von φαίνεσθαι wie von δοκεῖν die Rede), oder man ist sich der Falschheit der Erscheinung durchaus bewußt: „Etwas in der Seele" widerspricht der Erscheinung (dann kann zwar von φαίνεσθαι, nicht aber von δοκεῖν geredet werden).

Mit diesen Begriffsbestimmungen ist die eigentliche Beschreibung der Entstehungsweise von Träumen abgeschlossen. Es zeigt sich, daß für Aristoteles der Täuschungsmechanismus des Traums direkt mit dieser „Entstehungsweise" (πῶς γίνεται) verbunden ist: Offenbar ist es für ihn selbstverständlich, daß Traumerfahrungen in den meisten Fällen zu den Täuschungen gerechnet werden sollen (vgl. die als δῆλον bezeichnete Assoziierung von Traum und Täuschung in 458b 25ff.). Daß Träume manchmal die Wirklichkeit getreu widerspiegeln (eine Möglichkeit, welche ihn in Div., wo mehrmals von εὐθυονειρία die Rede ist, interessieren wird), wird in Insomn. zwar nicht ausgeschlossen, jedoch nirgends expressis verbis anerkannt.

Der Abschnitt in 462a 8–15 enthält empirische Belege für den Sachverhalt, den Aristoteles bereits in 459a 24–28; 460b 2–3; 460b 28–32 und 461b 21–22 ohne Beweis angenommen hatte, der für seine Traumtheorie aber von grundlegender Bedeutung ist: daß in den Wahrnehmungsorganen „Vorstellungsbewegungen“ vorhanden sind, d. h. Realisierungen der φαντασία von der Art, wie sie auch dem Träumen zugrunde liegen. Daß es sich bei diesen empirischen Belegen übrigens *nicht* um Traumerfahrungen handelt (wie sich in 462a 17 herausstellen wird), hält Aristoteles offenbar für irrelevant (die Voraussetzung, *daß* Träume wirklich als Spezies dieser „Vorstellungsbewegungen“ zu betrachten sind, wird nicht mehr in Frage gestellt).

Definition des Traums

In 462a 15ff. werden Schlußfolgerungen gezogen: Die Frage, wie der Traum entsteht (459a 23), ist behandelt worden, jetzt soll noch gesagt werden, was der Traum ist. Die erste Definition, der Traum sei eine Erscheinung, die sich im Schlaf zeige (φάντασμα μέν τι καὶ ἐν ὕπνῳ, a 15–16), ist noch tentativ und unpräzis und wird von Versuchen gefolgt, den Traum von anderen seelischen Vorgängen zu unterscheiden: Einerseits von Phantasievorstellungen (d. h. Vorstellungen, die mit dem Traum gemeinsam haben, daß sie keine wirklichen Wahrnehmungen sind, im Gegensatz zum Traum aber nicht im Schlaf vorkommen), andererseits von sensitiven Erfahrungen, die man während des Schlafes haben kann, nicht aber dem Schlafzustand zuzuschreiben sind.[12] Auch Gedanken, die man während des Schlafes haben kann, so heißt es, sind keine Träume. In 462a 29 folgt dann die endgültige Definition: Der Traum sei jene Art Erscheinung, die von der Bewegung der Wahrnehmungseffekte stammt und die sich einstellt, wenn man schläft und kraft der Beschaffenheit, daß man schläft (τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει).

Die Schrift endet mit einem kurzen, ziemlich nachlässig geschriebenen Anhang über die Frage, wie es zu verstehen sei, daß manche Menschen in ihrem ganzen Leben noch niemals geträumt haben (462a 31ff.). Dies hänge mit bestimmten physiologischen Merkmalen dieser Personen zusammen. Die Motive dieses Anhangs dürften in dem Bestreben liegen, einem Einwand, der gegen die gebotene Traumtheorie erhoben werden könnte, zu begegnen oder eine Frage zu berücksichtigen, die Aristoteles sich laut Somn. 453b 18–20 vorgenommen hatte zu behandeln, deren Beantwortung aber im Text aus irgendeinem Grund nicht durchgeführt worden war (s. Anm.).

12 Die Anerkennung der Existenz dieser Erfahrungen impliziert eine Korrektur des in 458b 8 und 458b 33ff. Gesagten, daß es im Schlaf überhaupt keine aktuelle Wahrnehmung gebe.

Charakteristik und Bewertung der aristotelischen Abhandlung über den Traum

Die am Anfang gestellten Fragen lassen sich also wie folgt beantworten: Der Traum ist für Aristoteles eine Realisierung der Vorstellungsfunktion und gehört als solche zum sensitiven Seelenteil. Der Traum besteht aus Überbleibseln von Sinneswahrnehmungen, die man im Wachzustand zwar gehabt, aber nicht bemerkt hat, deren Effekte aber trotzdem in den Wahrnehmungsorganen zurückgeblieben sind. Der Traummechanismus besteht darin, daß, wenn das Blut sich während des Schlafes aus den Wahrnehmungsorganen zurückzieht, diese Wahrnehmungseffekte deutlich werden und vom Wahrnehmungsprinzip (dem im Herzen lokalisierten Zentralsinn) bemerkt und beurteilt werden. Dies vollzieht sich in einer relativ späten Phase des Schlafes, wenn das Blut sich scheidet.[13] Das Traumerlebnis läßt sich mit Täuschungserfahrungen vergleichen: Die Traumerscheinung erweckt den Eindruck, als wäre sie wirklich. Manchmal ist man sich während des Schlafes dieser Illusion bewußt, manchmal aber nicht; im letzten Fall hält man das im Traum Erscheinende für wirklich. Welche der beiden Möglichkeiten zutrifft, hängt von physiologischen Faktoren ab (der Intensität des Schlafes, dem Quantum von Blut). Der Traum unterscheidet sich von anderen Erscheinungen darin, daß er an den Schlaf gebunden ist und daß er dem Schlafenden qua Schlafendem erscheint: In letzterer Hinsicht ist er von aktuellen Wahrnehmungen, die man in Zuständen des Halbschlafes erfahren kann, verschieden.

Es hat sich herausgestellt, daß Aristoteles bei der Beantwortung dieser Fragen hauptsächlich theoretisch und deduktiv verfährt. Zwar werden empirische Feststellungen mehrmals erwähnt,[14] aber diese scheinen vorwiegend im Hinblick auf die theoretischen Annahmen, die sie unterstützen sollen, gewählt zu sein. Außerdem finden sich unter diesen empirischen Aussagen mehrere, deren Richtigkeit höchst zweifelhaft ist[15] oder welche später im Text modifiziert werden[16] oder welche mit anderen empirischen Aussagen in Widerspruch zu stehen scheinen[17] oder solche, bei denen man sich wundern kann, ob sie wirklich unterstützen, was sie unterstützen sollen: Letzteres gilt

13 Siehe Anm. zu 461a 25 διακρινομένου τοῦ αἵματος.

14 Z. B. in 458b 7; b 13–15; b 20–24; 459a 25–28; 459b 7–23; 459b 23ff.; 460a 26–32; 460b 4–16; b 18–21; b 26f.; 461a 12–14; a 23; 462a 8–15; a 19–27; 462b 1–11. Über das Verhältnis zwischen theoretischen und empirischen Aussagen in den PN s. Lloyd 1978.

15 Z. B. der Passus in 459b 23ff. über die Befleckung des Spiegels und in 461a 12–13 über das Nichterscheinen von Träumen nach dem Essen und bei jüngeren Kindern.

16 Vgl. 458b 9 mit 462a 19ff.

17 Z. B. in 461a 21–22, was sich mit Div. 463a 16; 464a 32ff. und Somn. 457a 27ff. schwerlich vereinbaren läßt (s. Anm. z. St.).

verschiedenen der zahlreichen Beispiele und Analogien, die nicht lediglich der Veranschaulichung dienen, sondern manchmal die Funktion einer Beweisführung erfüllen sollen, was aber nur unter der Voraussetzung zutrifft, daß die analoge Situation auf demselben Mechanismus beruht wie die zu erklärende Situation – eine Voraussetzung, die von Aristoteles nicht begründet wird.[18] Auch die Frage nach dem Tertium comparationis erweist sich bei manchen Analogien als problematisch (z. B. in 461a 8–11; b 15–16 und b 19–20) – was aber vielleicht auch teilweise damit zusammenhängt, daß diese Analogien für das damalige Publikum so evident waren, daß Aristoteles sie nur kurz anzudeuten brauchte.

Andererseits ist nicht zu leugnen, daß sich in Insomn. mehrere scharfe und für das Verstehen des Traums höchst wertvolle Beobachtungen finden. Beispiele davon sind die detaillierte Beschreibung der Sinnestäuschung in 460b 2–16, die Observation der ‚hypnagogischen' und ‚hypnopompischen' Vorstellungsbilder, welche von dem Traum zu unterscheiden seien (462a 8–15 und a 19ff.), die Anerkennung des Bewußtseins, „daß man träumt" (462a 6–8), und überhaupt die Anerkennung von Denkaktivität während des Schlafes neben dem Traum. Beobachtungen dieser Art lassen vermuten, daß Aristoteles für seine Traumtheorie durchaus aus einer Sammlung empirischen Materials geschöpft hat. Wie umfangreich dieses Material gewesen ist und wie gezielt die dafür gemachten Beobachtungen waren, läßt sich aber kaum feststellen.[19] Ob bezüglich dieser empirischen Aussagen auch mit einer etwaigen Abhängigkeit des Aristoteles von anderen naturphilosophischen und medizinischen Schriften über Träume oder von literarischen Traumbeschreibungen zu rechnen ist, läßt sich wegen der mangelhaften Überlieferung nicht mit Gewißheit sagen.[20] Es ist jedenfalls auffällig, wie

18 Siehe Anm. zu 459b 7ff. und „Allg. Bem." zu 459b 23–460a 32. Zur Verwendung der Analogie als Beweisform s. Lloyd 1968; Regenbogen 1930; Fiedler 1978, 28–37; Kullmann 1974, 250ff. Ein andersartiger Fall ist 462a 8–15, wo Aristoteles die Richtigkeit seiner Traumtheorie mit Beispielen begründet, die – so stellt sich später heraus – *nicht* Träume betreffen. Höchst problematisch ist auch das Beispiel in 460b 26–27 (s. Anm.).

19 Das einzige, was sich außerhalb Insomn. im Corpus Aristotelicum findet, sind die kargen Bemerkungen über das Vorkommen von Träumen bei gewissen Tierarten (HA 536b 27ff.; 537b 13f.). GA 778b 20–779a 26 handelt über den Schlaf bei jüngeren Kindern, aber von Träumen ist nur im negativen Sinne die Rede (779a 14–19). Empirische Daten über den Schlaf finden sich in HA 536b 24–537b 13 und in Somn. 454b 15ff.

20 Der größte Verlust, den wir in dieser Hinsicht zu bedauern haben, sind wahrscheinlich die psychologischen Schriften des Demokrit, mit dem Aristoteles sich in Div. 464a 6ff. auseinandersetzt (s. Anm.). Die kargen Fragmente des Heraklit über Schlaf und Traum sind eher erkenntnistheoretisch als psychophysiologisch und zeigen keine Übereinstimmungen mit Aristoteles (dazu van Lieshout 1980, 67–85; Mansfeld 1967; Brown 1986; zu den Ansichten der Vorsokratiker über den Traum s. auch Delatte 1934 und Brillante 1986). – Der Grundge-

wenig Aufmerksamkeit Aristoteles auf den *Inhalt der Traumerscheinungen* gerichtet hat: An der Ordnung und der Reihenfolge der Bilder, an dem narrativen Charakter des Traums als einer manchmal verständlichen, häufig aber höchst abnormen und bizarren Aufeinanderfolge von Ereignissen und an der etwaigen *Bedeutung* des Traums überhaupt scheint er gar nicht interessiert zu sein. Der Traum ist für ihn einfach eine Erscheinung (φάντασμα),[21] die an sich verzerrt und monströs sein kann (461 a 21 f.; Div. 464 b 10–16), deren Bestandteile und Struktur aber nicht weiter analysiert werden. Über die Weise, wie die Wahrnehmungsreste, aus denen der Traum besteht, zu einem Ganzen verbunden werden, erfährt man von Aristoteles nichts.[22] Auch eine Typologie von Träumen aufgrund ihrer verschiedenen inhaltlichen Merkmale (Alpträume, erotische Träume, allegorische Träume usw.), wie man diese in der späteren griechischen Traumliteratur (z. B. bei Artemidor) findet, sucht man bei Aristoteles vergebens. Es könnte sein, daß diese

danke von Träumen als Überbleibsel von Erfahrungen aus dem Wachzustand erscheint in lapidarer Form schon bei Herodot (VII 16), Platon (Resp. 571 cff.) und im Corpus Hippocraticum (Vict. IV 88), aber es handelt sich hier um ein so evidentes Erfahrungsergebnis, daß die Annahme einer Beeinflussung nicht auf der Hand liegt. – Daß die Grundgedanken der aristotelischen Physiologie, die auch seiner Schlaf- und Traumtheorie zugrunde liegen (Auffassung von natürlicher Wärme und Pneuma, Rolle des Blutes, das Herz als Sitz des Wahrnehmungsprinzips), älterer (wohl medizinischer) Herkunft sind, ist keineswegs unwahrscheinlich; über Aristoteles' Berücksichtigung medizinischer Ansichten über den Traum s. „Allg. Bem." [2] zu Div. 463 a 3–21; über die medizinischen Auffassungen über den Schlaf s. Díaz Regañon 1976; Marelli 1979–80 und 1983; Wiesner 1978, 269; Rüsche 1930, 188–250. – Mit Platon finden sich nur ganz wenige Übereinstimmungen (vgl. Insomn. 461 b 29–30 mit Resp. 574 c-d; s. Gallop 1990, 7–16); die meisten Bemerkungen des Platon über Träume finden sich in erkenntnistheoretischem Zusammenhang und sind metaphorischer Art (der Traum als Beispiel des Schein- und Schattencharakters der Sinneswahrnehmung; dazu Burnyeat 1970; Desjardins 1980–81; Gallop 1971; Hicken 1958; van Lieshout 1974 und 1980, 103–135; Rankin 1964; Tigner 1970; Vegléris 1982), obschon sich an anderen Stellen eine positive Bewertung von Träumen und vielleicht sogar ein Glaube an die göttliche Herkunft von Träumen erkennen läßt (z. B. Kriton 44 a 5–b 4; Phaid. 60 d 8–e 7; Phileb. 20 b 5–9; Charm. 173 a 3–174 c 3). Daß die wenigen biologischen Aussagen über den Traum im Timaios (45 b-46 a; 70 d-72 c) auf Aristoteles keinen Einfluß gehabt haben, versteht sich daraus, daß sie mit den Grundsätzen seiner Wahrnehmungstheorie unvereinbar sind (vgl. Sens. 437 b 10 ff.; s. auch Anm. zu Div. 462 b 20 ff.). – Über die literarische Darstellung von Träumen s. u. a. Byl 1979a; Del Corno 1982; Devereux 1976; Donnay 1983; Hundt 1934; Jouanna 1982; Kessels 1978; Latacz 1987; Lévy 1987; van Lieshout 1970; Loretto 1956; Newhall 1911; Messer 1958; Wetzel 1931.

21 Vgl. auch Gallop 1990, 6–7.

22 Es sei denn in der dunklen Passage in 461 b 12–18, aber auch dann ganz pauschal (s. Anm.). Ganz kurz und unergiebig ist auch die Bemerkung über die assoziative Reihe von Vorstellungen, die den Melancholikern in ihren Träumen erscheinen (Div. 464 a 33 ff.).

Merkmale ihm für den naturwissenschaftlichen Rahmen, in dem die Untersuchung des Traums stattfindet (s. S. 68ff.), zu speziell und fachtechnisch scheinen (s. Anm. zu Div. 464b 5ff.). Aber im Hintergrund spielt vielleicht auch mit, daß Aristoteles im Grunde dem Traumphänomen eine geringe Bedeutung zuschreibt. Daß er für das Träumen keine Zweckursache erwähnt, ist wohl kein Zufall: Anders als der Schlaf, der der Ruhe und somit der Erhaltung des Lebewesens wegen da ist (Somn. 455b 22; 458a 31–32), ist der Traum ein zweckloser Vorgang, eine Resterscheinung zweier an sich zielgerichteter Vorgänge (Wahrnehmung und Schlaf), die selber keinem Zweck dient und der in erkenntnistheoretischer Hinsicht keine Bedeutung zukommt (letzteres im Gegensatz zum Gedächtnis).[23]

Es ergibt sich hieraus, daß, wenn überhaupt von einer Leistung des Aristoteles in der Geschichte der Traumwissenschaft geredet werden soll, diese nicht so sehr auf empirischem, sondern vielmehr auf theoretischem und begrifflichem Gebiet liegt – und vor allem in dieser Hinsicht übertrifft seine Untersuchung alle anderen Abhandlungen über den Traum, die uns aus der Antike überliefert sind, bei weitem. Seine methodisch wohlüberlegte Fragestellung und das Raffinement seines begrifflichen Apparats befähigen ihn zu einer eingehenden Untersuchung zu Wesen und Ursache des Traums und zur Unterscheidung des Traums von anderen geistigen Vorgängen – eine Unterscheidung, die in der Antike (und auch heute noch) keineswegs einfach war. Hier erweist sich sein Suchen nach *einer bestimmten* Ursache des Phänomens in wissenschaftlicher Hinsicht als beträchtlich fruchtbarer als die Annahme verschiedener Arten von Träumen mit verschiedenen Ursachen (Göttern, Dämonen, körperlichen Zuständen usw.), wie diese in den ausgearbeiteten Klassifikationen der Traumdeutungsliteratur erscheint.[24] Auch der biologische Blickpunkt, von dem aus Aristoteles den Traum untersucht, ist im Vergleich zu der von erkenntnistheoretischer Perspektive voreingenommenen Betrachtungsweise, die man bei Platon findet, als ein wichtiger Fortschritt zu werten.

Trotzdem finden sich in Aristoteles' Traumtheorie mehrere Unklarheiten, von denen nicht immer sicher ist, ob sie auf interpretative Schwierigkeiten des komprimierten Textes oder auf wirkliche Ambivalenzen im Denken des Aristoteles selbst zurückzuführen sind. Es war oben schon von der Unklarheit die Rede, ob nach Aristoteles das Material, aus dem Träume bestehen, Wahrnehmungsreste schlechthin umfaßt oder auf die Überbleibsel schwacher, im Wachzustand von stärkeren Bewegungen verdrängter Wahrnehmungen beschränkt ist – ein Problem, das mit der Schwierigkeit zusammen-

23 Vgl. hierzu Cambiano/Repici 1988, 124–125, und Gallop 1990, 25–29.

24 Zu den antiken Traumklassifikationen: Kessels 1969; van Lieshout 1980, 165–216; Schrijvers 1977; von Staden 1989, 306–310; Waszink 1941.

hängt, die formale und die materielle Beschreibung des Traumvorgangs miteinander in Einklang zu bringen. Auch die Schwierigkeiten dieser physiologischen Beschreibung an sich, wie sich diese im 3. Kapitel findet, wurden schon erwähnt. Ein drittes Problem betrifft die Frage nach der Wirkung des vernünftigen Seelenteils im Schlaf und deren Beziehung zum Traumvorgang.[25] Daß die Vernunft im Schlaf tätig ist, wird jedenfalls für die „Meinung" (δόξα) wiederholt gesagt (458b 15–25; 459a 6–8; 462a 28; s. auch Anm. zu 461a 3). Ebenso klar ist, daß der Traum keine Wirkung der Meinung oder eines anderen vernünftigen Vermögens ist (458b 11–25; 459a 9; 462a 28). Nicht ganz klar ist aber, bei welchem Vermögen die *Beurteilung* des Traumbilds zu lokalisieren ist. In 458b 13–18 wird impliziert, daß man sich während des Schlafes über die Traumerscheinungen Gedanken machen kann, und in 459a 6–8 heißt es sogar, daß es die Meinung ist, die sagt, ob das Erscheinende wirklich da ist oder nicht. Später in der Schrift erfahren wir von einer derartigen Rolle der Meinung aber nichts mehr – obwohl die Verwendung von δοκεῖν (im Sinne von „ein Urteil haben" unterschieden von φαίνεσθαι im Sinne von „erscheinen") in 461a 28; b5; b29 und 462a 1–2 die Wirkung der δόξα vermuten läßt.[26] Im 3. Kapitel ist wiederholt vom „Prinzip der Wahrnehmung" die Rede (461a 6; a31; b4 und vielleicht auch in b12), das als zentrales Wahrnehmungsvermögen die von den Einzelsinnen stammenden Bewegungen empfängt und registriert. An einer Stelle (461b 4) scheint dieser Instanz ausdrücklich eine beurteilende Rolle zugesprochen zu werden (s. aber Anm.). An anderen Stellen wird von „dem Beurteilenden" (τὸ ἐπικρῖνον, 461b 6), von „dem Entscheidenden und dem Beurteilenden" (τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον, 461b 25), von „etwas im Träumenden" (τι ἐν αὐτῷ, 462a 4) und von „etwas in der Seele" (τι ἐν ψυχῇ, 462a 6) gesprochen, ohne daß die Identität dieser Instanz näher bestimmt wird (die Verwendung von αἰσθάνεται in 462a 3 weist doch wohl auf ein sensitives Vermögen). Es geht also aus diesen Stellen nicht eindeutig hervor, ob es das Wahrnehmungsprinzip (also ein sensitives Vermögen) oder die Meinung (ein vernünftiges Vermögen) ist, das über die Richtigkeit der Traumerscheinungen urteilt.[27]

25 Für seine Bemerkungen zu dieser Frage danke ich Herrn Prof. R. R. K. Sorabji.

26 Was aber nicht sicher ist: s. Anm. zu 458b 29, 460b 26. Auch für Formen von φαίνεσθαι gilt, daß aus ihrer Verwendung nicht unbedingt auf eine Wirkung der φαντασία geschlossen werden kann.

27 Es ist nicht auszuschließen, daß *beide* als solches auftreten können, weil ja auch im Wachzustand die Meinung sich über sensitive Erscheinungen aussprechen kann (s. Anm. zu 458b 11). Vielleicht könnte man sagen, daß die Beurteilung der Traumerscheinungen an sich (καθ' αὑτό) dem Wahrnehmungsprinzip zugehört, inzidentiell (κατὰ συμβεβηκός) aber auch von der Meinung verrichtet werden kann. Aber eine diesbezügliche Aussage findet sich im Text nirgends.

Man bekommt den Eindruck, daß Aristoteles sich über diese Frage nicht ganz im klaren gewesen ist. Ihre Beantwortung ist aber von höchster Wichtigkeit für die Begründung der Behauptung, daß das Träumen eine Affektion des *sensitiven Seelenteils* ist (459a 21). In diesen Zusammenhang gehört auch die höchst merkwürdige Tatsache, daß die aristotelische Traumtheorie genaugenommen keinen Raum bietet für die allgemeine Erfahrung, daß man auch über *Gedanken,* die man im Wachzustand gehabt hat, träumen kann (s. aber Div. 463a 21–30). Man kann sich also nach Aristoteles im Schlaf durchaus Gedanken machen, vielleicht kann man sich im Schlaf auch an Dinge erinnern (s. Anm. zu 458b 20–24), aber die Beziehungen dieser Vorgänge zum Träumen bleiben ungeklärt. Jedenfalls sind sie vom Träumen selbst zu unterscheiden: Es ist in aristotelischem Rahmen unmöglich, von Gedanken im Traum oder von geträumten Gedanken zu reden.[28]

Mit diesem Problem hängt auch eine andere Frage zusammen, nämlich, ob das Träumen allen Lebewesen gemeinsam ist (weil ja kraft ihrer Definition alle Lebewesen Sinneswahrnehmung haben) oder ob es nur beim Menschen vorkommt. Diese Frage wird von Aristoteles in dieser Schrift nirgends ausdrücklich gestellt – was um so merkwürdiger ist, weil dies eine fast automatische Forschungsfrage ist, die gemäß dem Programm der Parva Naturalia (Sens. 436a 12) in allen anderen Schriften dieser Reihe gestellt wird (z.B. Sens. 436b 10ff.; Mem. 450a 15ff.; 453a 9ff.; Somn. 454b 15ff.).[29] Nur beiläufig finden sich Formulierungen, die darauf hinweisen, daß das Gesagte nicht nur für Menschen gilt,[30] aber im allgemeinen bekommt man den Eindruck, daß die Abhandlung sich vor allem auf den Menschen konzentriert – was durchaus verständlich ist, da Aristoteles über das Träumen von Tieren kaum etwas wissen konnte. Nur in Div. 463b 12 heißt es ausdrücklich, daß auch einige der anderen Lebewesen träumen.[31] Aber Aristoteles unterläßt es,

28 Vgl. auch Mem. 450a 10ff., wo ebenfalls das Gedächtnis an den sensitiven Seelenteil gebunden wird, die Möglichkeit zum Sicherinnern an Gedanken aber nur insofern anerkannt wird, daß auch Gedanken die Gestalt von Vorstellungen (φαντάσματα) haben und in dieser Weise inzidentiell (κατὰ συμβεβηκός) Objekte des Gedächtnisses sein können.

29 Vgl. auch die Berücksichtigung der Tiere in An. 414b 32–33; 427b 6–8; b 13; 428a 10; a 21–24; 432b 19–26; 433b 29–434a 12; 434a 27–b 29 (diese Stellen verdanke ich Herrn Sorabji).

30 458b 7, wo bei πάντα (ζῷα) zu verstehen ist; 459a 13, wo gesagt wird, das Schlafen und Träumen demselben Lebewesen zukommen; 461a 12, wo vielleicht bei νέοις (ζῴοις) zu verstehen ist, und 461a 25–26, wo von ἔναιμοι geredet wird. Im übrigen erweckt die häufige Verwendung der ersten Person Plural (458b 3; b 8; b 9; b 10; b 14–15; b 17; b 18; b 25; b 27; 459a 25; b 8; b 12; b 14; 460b 3–4; b 22; 461b 2; 462a 10) den Eindruck, daß vorwiegend an menschliches Träumen gedacht wird.

31 Die Formulierung von „auch die anderen" (καὶ τῶν ἄλλων) ist an sich ein Anzeichen der anthropozentrischen Betrachtungsweise. Daß gesagt wird, daß wenigstens *einige* andere

diese Tatsache als Argument anzuwenden gegen die Möglichkeit, daß die „Meinung" das Instrument des Träumens wäre (458 b 11 ff.). Auch die Frage, ob theoretisch gesprochen das Träumen bei Menschen vom Träumen bei Tieren verschieden ist (hinsichtlich der kontrollierenden Rolle der Meinung), wird nicht erörtert: Es wäre ja denkbar, daß ebenso wie Aristoteles in der Schrift De memoria zwischen „Gedächtnis" (μνήμη, das allen Lebewesen gemeinsam ist) und „Erinnerung" (ἀνάμνησις, die nur beim Menschen vorkommt, da sie ein rationaler Vorgang ist) unterscheidet, er auch in De insomniis für das Träumen einen derartigen Unterschied hätte annehmen können, nach dem das „Bewußtsein", daß die Traumerscheinung nur ein Traum, nicht das Wirkliche selbst ist, für den Menschen charakteristisch sei, bei den Tieren aber fehle. Aber es finden sich im Text keine Hinweise auf eine solche Annahme.[32] Es sieht auch hier danach aus, daß wir es mit einem Punkt zu tun haben, worüber sich Aristoteles nicht ganz im klaren gewesen ist.

2. De divinatione per somnum

Die Zielsetzung von Div. wäre in der folgenden Weise zu charakterisieren: Für das Phänomen der Traummantik (dessen Existenz von Aristoteles nicht geleugnet wird) eine plausible Ursache (εὔλογος αἰτία) zu finden und sich mit den geläufigen Erklärungen, die nicht plausibel sind, kritisch auseinanderzusetzen. Aus diesem zweiten Zweck erklärt sich der polemische Charakter der Schrift, und man könnte sogar sagen, daß einer der wichtigsten Gründe für Aristoteles, sich überhaupt mit diesem Thema zu beschäftigen, in der fast einstimmig hohen Bewertung liegt, die das Phänomen in seiner Zeit genoß: Eine Abhandlung über den Traum konnte die Frage, ob man im Traum die Zukunft voraussehen kann, einfach nicht ignorieren. Darum setzt sich Aristoteles in dieser Schrift mit fast allen in seiner Zeit vorhandenen Auffassungen über die Traummantik auseinander (Platon, Demokrit, die hippokratische Medizin). Im Hinblick hierauf dürfte gerade auch die Formulierung am Anfang der Schrift bedeutsam sein, daß „gesagt wird, daß die Weissagung ihren Ursprung in den Träumen hat" (462 b 12: καὶ λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων), eine Behauptung, welche bei Aristoteles –

Lebewesen träumen, hat seinen Grund darin, daß nicht von allen Lebewesen festgestellt worden ist, daß sie träumen (s. HA 536 b 27 ff.: Gebrauch von φαίνονται, von δηλοῦσι und von ἄδηλον), jedoch vermutlich auch in Aristoteles' Überzeugung, daß nicht alle Lebewesen über Vorstellung (φαντασία) verfügen (An. 428 a 10–11).

32 Es sei denn in der Behauptung (462 a 1–8), daß dieses Bewußtsein manchmal wirkt, manchmal aber nicht – aber der Kontext weist darauf hin, daß dies nicht mit dem Verfügen über Vernunft, sondern mit dem Einfluß des Blutes zusammenhängt (461 b 26–27).

nach seinen Darlegungen in Insomn. 462b 15ff. (wo der Traum von verschiedenen anderen ,para'-sensuellen Erfahrungen unterschieden wurde) – eine genauere Überprüfung geradezu provozieren muß.[33]

Polemischer Charakter

Die Formgebung von Div. ist ziemlich gepflegt und rhetorisch. Wie bei Insomn. ist die Einleitung der Schrift (462b 12–25) versuchend und aporetisierend: Es sei einerseits schwierig, dem Phänomen der Traummantik nur skeptisch gegenüberzustehen, andererseits aber auch schwierig, daran zu glauben. Die fast einstimmig hohe Bewertung von Träumen als Hinweise auf die Zukunft verleihe der Sache Glaubwürdigkeit; aber das Fehlen einer befriedigenden Erklärung mache skeptisch.

Es ist für Aristoteles charakteristisch, daß er gleich am Anfang die allgemein anerkannten Ansichten (τὰ ἔνδοξα) über ein Thema berücksichtigt und ernst nimmt. Anschließend (462b 20–22) findet sich aber eine Kritisierung der in Aristoteles' Zeit besonders geläufigen, auch in intellektuellen Kreisen akzeptierten Auffassung der *gottgesandten* Träume: Diese Erklärung sei nicht befriedigend, weil sie sich nicht mit der Tatsache in Einklang bringen lasse, daß es gerade die gewöhnlichen Leute, nicht die intelligenten sind, bei denen das Vorhersehen im Schlaf vorkommt. Diese Kritik, die später in der Schrift noch zweimal wiederholt wird (463b 12ff.; 464a 19ff.), ist in mehreren Hinsichten bedeutsam. Zuerst fällt auf, daß Aristoteles die theologisch-metaphysischen Voraussetzungen dieser Auffassung (z.B. daß es überhaupt Götter gibt, daß es eine Art göttlicher Vorsehung gibt, daß Träume als Instrumente dieser Vorsehung in Betracht kämen) gar nicht in Frage stellt,[34] sondern seine Kritik konzentriert sich auf die Frage der *Distribution* des Phänomens unter bestimmten Gruppen oder Typen von Menschen. Diese Frage ist für ihn offenbar sehr interessant, und zwar gewiß auch deshalb, weil er sich selbst (im Gegensatz zu seinen Opponenten) zu deren Erklärung sehr wohl für fähig hält (dies zeigt sich in 463b 15ff. und in 464a 22ff.). Zweitens fällt auf, daß für Aristoteles der *Status* der Aussage, daß weissagende Träume charakteristisch sind für gewöhnliche, nicht sehr intelli-

33 Der Zweifel, ob es sich nach Aristoteles in allen von ihm anerkannten Fällen von Weissagung im Schlaf wirklich um *Traum*mantik handelt bzw. handeln kann, wird sich bei der Interpretation als berechtigt erweisen – obwohl Aristoteles diesen Zweifel nirgends expressis verbis zum Ausdruck bringt; s. „Allg. Bem." zu 463a 3–21 und 464a 6–19 und Anm. zu 464b 16, sowie unten S. 64ff.

34 Zweifel an das Geeignetsein des Mediums der Träume wird nur durch die Worte πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ (462b 21) und μεθ' ἡμέραν (464a 20) impliziert.

gente oder moralisch hervorragende Menschen, gewissermaßen fluktuiert: In 462b 21–22 scheint es sich um einen *Gedanken* zu handeln, der von anderen vertreten wird (zu denken wäre bes. an Platon), den Aristoteles aber für widerspruchsvoll hält (s. Anm.). In 463b 15 wird jedoch von Aristoteles als *Tatsache* vorausgesetzt, daß ganz gewöhnliche Leuten klare und weissagende Träume haben. Zwar heißt es dort auffälligerweise nicht, daß hellsehende Träume *nicht* bei intelligenten Leuten vorkommen – was durch den Wortlaut von 462b 22 impliziert wurde –, aber man kann sich immerhin fragen, wie Aristoteles zu dieser ‚Feststellung' kommen konnte. Dies gilt in noch stärkerem Maße für die eindeutige Behauptung in 464a 19–21, die Weissagung komme bei den weisen Menschen nicht vor (οὐ τοῖς φρονιμωτάτοις) – obschon der Bereich dieser Bemerkung dadurch eingeschränkt wird, daß hier nur von Weissagung in bestimmten, ziemlich extremen Umständen die Rede ist (s. Anm.). Ob Aristoteles für diese seine Überzeugung eine empirische Begründung hatte, scheint durchaus fraglich; eher sieht es aus wie eine a priori-Annahme, die ihm richtig schien, weil er zu ihrer Erklärung sehr wohl fähig zu sein glaubte, und die sich außerdem als geeignetes Argument gegen jede primitiv-religiöse Erklärung eines beliebigen Phänomens erwiesen hatte.[35]

Positiver Teil der Schrift: Erklärungsversuche der Weissagung

Aristoteles beendet seine Einleitung sehr geschickt mit der aporetisierenden Bemerkung, daß es aussehe, als ginge das Phänomen der Traummantik über das menschliche Verständnis hinaus (462b 24–25). Tatsächlich findet sich in der Schrift keine eindeutige und endgültige Erklärung des Phänomens, geschweige denn eine Definition: Das in 462b 26 genannte εὕρειν τὴν ἀρχήν findet nicht statt, sondern es werden nur Faktoren angegeben, die beim Phänomen eine bestimmende Rolle spielen. Es erweist sich im Laufe der Schrift überhaupt als fraglich, ob wirklich immer von *ein und demselben* Phänomen die Rede ist: Hinter dem Namen „Traummantik" (μαντικὴ καθ' ὕπνον, προορᾶν, εὐθυονειρία) stehen offenbar mehrere Einzelphänomene oder -vorgänge[36]; außerdem sieht es manchmal so aus, als versuche Aristote-

35 Vgl. die Verwendung desselben Arguments gegen die religiöse Erklärung der Glücksgunst (εὐτυχία) in EE 1247a 28–29 und MM 1207a 7–15 (s. dazu van der Eijk 1989); zu Ähnlichkeiten mit den Argumentationen in den hippokratischen Schriften Aer. und MS s. Anm. zu 463b 14.

36 Aus dieser Tatsache ist es zu verstehen, daß Aristoteles nach der Meinung vieler Interpreten (z. B. Flashar 1983, 415) die Möglichkeit einer Weissagung im Schlaf ablehnt: Die in Div. 463a 3–21 und a 21–30 beschriebenen Situationen seien keine genuinen Fälle von Weissa-

les nicht nur vorhersagende, sondern auch hellsehende Träume im *räumlichen* Sinne zu erklären (s. Anm. zu 462 b 12 und zu 464 a 1 ff.) – ebenso wie es auch nicht ganz sicher ist, ob in allen Fällen, wo von „Vorhersehen" (προορᾶν) die Rede ist, lediglich auf Vorhersehen *im Schlaf* gezielt wird (z. B. 462 b 25; 464 a 25). Mit diesen Unklarheiten hängt die Tatsache zusammen, daß Aristoteles in dieser Schrift das Thema der Weissagung im Schlaf sozusagen von verschiedenen Perspektiven aus angeht und vom jeweiligen Blickpunkt aus darüber sagt, was sich s.E. darüber sagen läßt, ohne die aus diesen verschiedenen Perspektiven gewonnenen Ergebnisse konsequent miteinander zu verknüpfen und zu einer umfassenden und einheitlichen Vorstellung zusammenzubringen. Diese „Perspektiven" oder „Blickpunkte" werden von Aristoteles nicht explizit als solche bezeichnet, sondern zeigen sich implizit im Laufe der Abhandlung.

Eine erste Forschungsfrage, mit der er das ziemlich ungreifbare Phänomen gewissermaßen festzulegen versucht, ist folgende. Wenn man davon ausgeht, daß im Traum ein Ereignis vorausgesehen wird, das (so wird sich später herausstellen) in der Zukunft tatsächlich stattfindet, welcher Art ist dann das *kausale Verhältnis* zwischen dem Traum und dem Ereignis? Die Beantwortung dieser Frage nimmt das weitere 1. Kap. (462 b 27–463 b 11) in Anspruch. Es gebe drei Möglichkeiten, welche zuerst theoretisch aufgeführt, dann ihrem Realitätswert nach empirisch überprüft werden:

- Der Traum ist *Zeichen* (σημεῖον) des Ereignisses, indem er von demselben Faktor verursacht wird, von dem auch das zukünftige Ereignis verursacht werden wird; liegt dieses Verhältnis vor, so ist vom Wahrnehmenden aufgrund des Trauminhalts das (zukünftige) Stattfinden des Ereignisses, das mit diesem Trauminhalt korrespondiert, abzuleiten. Als Beispiel einer Situation, in der dieses kausale Verhältnis vorliegt, bespricht Aristoteles (mit einem Hinweis auf gewisse Ärzte)[37] die prognostische Bedeutsamkeit von Träumen als Hinweise auf den Körperzustand des Träumenden; diese läge darin, daß kleine, schwache sensitive Impulse sich im Schlaf klarer zeigen können als im Wachzustand, wo sie von stärkeren Impulsen sozusagen verdrängt und unsichtbar gemacht werden (463 a 9: λανθάνουσι – dies stützt sich auf Insomn. 460 b 28 ff.); und da die Anfänge von Krankheiten klein seien, seien auch diese im Schlaf besser wahrzunehmen als im Wachzustand.

gung. Aber Bemerkungen dieser Art werden Aristoteles' Behandlung des Themas nicht gerecht und sind gewissermaßen anachronistisch, denn auch diese Abschnitte bieten Beispiele von Situationen, in denen man im Traum voraussieht, was sich später wirklich ereignen wird. Genaugenommen kann sogar bei dem in 463 b 1–11 Beschriebenen von Weissagung geredet werden, nämlich von προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος (vgl. 464 a 4–5).

37 Zur Frage der Identität dieser „geistig hochstehenden Ärzte" s. „Allg. Bem." [2] nach 463 a 21.

– Der Traum ist *Ursache* (αἴτιον) des Ereignisses, indem er bewirkt, daß das Ereignis stattfindet. Als Beispiel erwähnt Aristoteles Handlungen, die in der Zukunft vom Träumenden verrichtet werden (τῶν οἰκειῶν ἑκάστῳ πράξεων): So bewirke der Traum davon, daß ich nach Amsterdam fahre, die Tatsache, daß ich am nächsten Tag tatsächlich nach Amsterdam führe. Zur Begründung dieser Möglichkeit sagt Aristoteles, daß der Traum die Handlung „vorbereite", genauso wie umgekehrt Träume auch von im Wachzustand verrichteten Handlungen vorbereitet werden können.
– Der Traum fällt mit dem Ereignis zusammen (σύμπτωμα), ohne daß zwischen beiden ein kausales Verhältnis vorliegt: Es ist rein zufällig, daß ein Traum mit einem wirklichen Ereignis übereinstimmt; daß dieses Ereignis stattfindet, hat nichts damit zu tun (d. h. steht nicht in direktem oder indirektem Zusammenhang mit der Tatsache), daß ich von diesem Ereignis geträumt habe – ebensowenig wie die Tatsache, daß ich von jenem bestimmten Ereignis träume, etwas damit zu tun hat, daß dieses Ereignis stattfindet oder stattfinden wird.

Bei der empirischen Überprüfung dieser theoretischen Möglichkeiten zeigt sich en passant eine zweite für Aristoteles typische Forschungsfrage: Welche (d. h. welcher Art) sind die *Objekte*, die man im Schlaf voraussehen kann? Bei dieser Frage zeigt Aristoteles die Neigung zu unterscheiden zwischen Ereignissen, bei denen die Ursache (oder die Initiative) ihrer Verwirklichung im Träumenden selbst liegt, und Ereignissen, bei denen diese außerhalb des Träumenden liegt (vgl. 463b 1–2; 464a 1–4).[38] Dieser Unterscheidung liegt der Gedanke zugrunde, daß, wenn es überhaupt *möglich* sein soll, daß der Traum eine Rolle als Ursache oder Zeichen des Ereignisses spielt, der Träumende in irgendeiner Weise einen sensitiven Kontakt mit der Ursache des Ereignisses haben soll – und dies ist bei Ereignissen, deren Ursache im Träumenden selbst liegt (oder in seiner nahen Umgebung, wie z. B. im Fall der „Bekannten" [γνώριμοι], 464a 27ff.) wahrscheinlicher als bei der anderen Gruppe.[39] Demgemäß werden beispielsweise für die Zeichenkategorie

38 Diese Unterscheidung findet sich auch in Somn. 453b 22–24: Gilt das Vorhersehen nur zukünftigen menschlichen Handlungen oder auch Ereignissen, deren Ursache im „Dämonischen" liege und welche entweder natürlich oder von selbst geschehen? Zur Deutung dieses Satzes s. Anm. zu 463b 14; zur Möglichkeit, daß es sich hier um eine implizite Verbesserung der Ansichten von Demokrit handelt (dessen Theorie nur für die erste Gruppe eine Erklärung bietet), s. Anm. zu 464a 5.

39 Daß immer von „Ursachen" oder „Anfangspunkten" (ἀρχαί) die Rede ist, hat seinen Grund darin, daß das vorauszusehende Ereignis selbst noch zukünftig ist: Es soll ein gegenwärtiger (oder bereits vergangener) Sachverhalt vorliegen, der den Anfangspunkt oder Ursprung darstellt, mit dem sowohl der Traum wie das zukünftige Ereignis in kausaler Verbindung steht.

„Körpervorgänge“ genannt, also Vorgänge im Körper des Träumenden.[40] Für die Ursachekategorie werden nur Handlungen erwähnt, die von demjenigen, der den Traum gesehen hat, verrichtet werden: Es ließe sich auch schwerlich denken, daß die Tatsache, daß ich davon träume, daß mein Nachbar nach Amsterdam fährt, bewirken kann, daß er den nächsten Tag wirklich nach Amsterdam fährt.[41] Für die Gruppe der „Fälle von Zusammentreffen“ (συμπτώματα) werden Ereignisse wie eine Seeschlacht und Dinge, die sich in großer Entfernung vollziehen, erwähnt: Bei dieser Art von Ereignissen ist es unwahrscheinlich, daß der Träumende zur Verwirklichung des Ereignisses beigetragen hätte.

Aus dieser Tendenz des Aristoteles erklärt sich auch, weshalb er sich im Abschnitt 464a 6–19 zu erklären bemüht, wie man von einem Ereignis, dessen Anfangspunkt die Grenzen seiner Erfahrung zu übersteigen scheint, immerhin träumen kann: Weil die „Bewegung“, d.h. der sensitive Impuls, der vom Anfangspunkt dieses Ereignisses ausgeht, ihn während der Nacht besser erreichen kann als während des Tages, sowohl wegen klimatologischer Umstände (464a 13–15) wie wegen der im Schlaf größeren Empfänglichkeit für kleine Bewegungen (464a 16–17; vgl. 463a 7–11; a20–21).

In diesen Zusammenhang der Frage nach der Art und dem Status der *Objekte* der Weissagung paßt auch der Abschnitt 463b 22–31 über das Nicht-erfüllt-Werden von Träumen. Die Ereignisse, die im Traum vorausgesehen werden, seien nicht notwendig in dem Sinne, daß sie unbedingt stattfinden müssen: Auch wenn der Traum Ursache oder Zeichen eines (potentiellen) zukünftigen Ereignisses sei, sei es durchaus möglich, daß dieses vom Traum angekündigte Ereignis sich nicht vollziehe, weil ein anderer Faktor den Lauf des Vorgangs verändere oder abbreche. Was im Traum vorausgesehen werde, sei „das Bevorstehende“ (τὸ μέλλον), nicht „das, was wirklich stattfinden wird“ (τὸ ἐσόμενον), ein gegenwärtiger Sachverhalt, der zwar die Möglichkeit habe, in einen zukünftigen Sachverhalt überzugehen oder diesen zu bewirken; aber es sei nicht notwendig, daß dieser zukünftige Sachverhalt sich auch wirklich ereigne.

Ein dritter Blickpunkt, aus dem Aristoteles das Phänomen der Weissagung im Schlaf zu erklären versucht, ist die Frage nach der psychophysischen Konstitution des Träumenden (seine „Natur“ oder Veranlagung [φύσις]).

40 Dennoch impliziert die Verwendung von οἷον (463a 4), daß es auch noch andere Beispiele geben kann, was später in der Schrift eine Bestätigung finden wird (464a 1 ff.): Dort heißt es, daß auch externe Ereignisse in dieser Weise vorausgesehen werden können (was impliziert, daß Träume auch Zeichen von externen Ereignissen sein können).

41 Es sei denn, daß ich ihm davon erzähle und er sich deswegen entscheidet, nach Amsterdam zu fahren; dann aber ist es nicht länger der Traum, der das Ereignis bewirkt, sondern das Erzählen.

Im allgemeinen haben nach Aristoteles Menschen, die weniger zum konzentrierten Nachdenken imstande sind, eine größere Empfänglichkeit für weissagende Träume als intelligentere Menschen. Dies zeigt sich (wie schon bemerkt) sofort im Beginn der Schrift (462b 21–22), wird aber im 2. Kapitel ausführlicher dargelegt: Zuerst in direktem Anschluß an die Kritik der religiösen Erklärung des Phänomens in 463a 15–22, wo Aristoteles der Auffassung der gottgesandten Träume (θεόπεμπτα ἐνύπνια) seine eigene Auffassung der „dämonischen Natur" (δαιμονία φύσις) gegenüberstellt, dann in 464a 21–b 5, wo er sich in einer Art Sonderabschnitt mit Menschentypen beschäftigt, die über spezielle prophetische Begabungen verfügen. Beispiele von dieser Gruppe sind die zweimal erwähnten „Melancholiker" (463a 17ff.; 464a 32ff.) und die „Ekstatiker" (ἐκστατικοί 464a 24ff.).[42] Es geht aber aus dem Text nicht ganz klar hervor, wie sich Aristoteles diese Empfänglichkeit vorstellt. Einerseits bekommt man aus 463b 15ff. den Eindruck, daß es sich bei diesen unintelligenten Leuten um einen rein zufälligen Glücksspielmechanismus handelt, indem sie – kraft ihres kapriziösen Vorstellungsvermögens – so viele Bilder sehen, daß sie aus rein statistischen Gründen eine größere Chance haben, ein Bild zu sehen, das mit der zukünftigen Wirklichkeit übereinstimmen wird. In diesem Fall wäre ihr Vorhersehen rein zufällig, und es würde zwischen ihrem Träumen über Ereignis A und dem Sichverwirklichen von Ereignis A kein kausaler Zusammenhang vorliegen (in der Terminologie von Kap. 1: Der Traum wäre ein σύμπτωμα). Andererseits sieht es später in der Schrift so aus, daß es sich bei diesen Menschen um eine gewisse Empfänglichkeit für „Bewegungen" handelt, welche von „Ursprüngen, die den Bereich des Träumenden überschreiten" (ἀρχαὶ ὑπερορίαι), stammen (464a 19ff.), und um ein Vermögen zur Assoziation weit voneinander entfernter Vorstellungen, woraus sich in einer gewissen (von Aristoteles nicht ganz klar dargelegten) Weise Kenntnisse des Zukünftigen ergeben. In diesem Fall besteht durchaus ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Trauminhalt und dem Ereignis, und zwar einer von der Art von Zeichen (σημεῖον) und Bezeichnetem: Denn hier haben Ereignis und Traum einen gemeinsamen Grund, nämlich diesen „Ursprung, der den Bereich des Träumenden überschreitet".

Diese Unklarheit hat damit zu tun, daß Aristoteles in 463b 31 seine frühere Folgerung (463a 31ff.), daß die meisten Fälle, in denen im Traum ein Ereignis vorausgesehen wird, zu dessen Verwirklichung der Träumende keinen Beitrag liefern kann, auf Zufall beruhen, gewissermaßen korrigiert: Für diese Fälle gebe es auch noch eine andere Möglichkeit zur Erklärung. Es folgt (464a 6ff.) eine verwickelte Beschreibung der Weise, wie ein Schlafender während der Nacht Bewegungen, welche von Anfangspunkten stammen, die

42 Zur Bedeutung dieses Ausdrucks s. Anm. z. St.

weit über seine normale (d. h. dem Wachzustand zugehörige) Erfahrung hinausgehen, immerhin erfahren kann, so daß er z. B. von Dingen träumen kann, die sich in sehr großer Entfernung ereignen (oder ereignen werden). Diese Empfänglichkeit sei außerdem größer bei gewöhnlichen Menschen als bei intelligenten, denn sie seien nicht zu langwierigem und konzentriertem Nachdenken imstande, sondern lassen sich in ihrer geistigen Tätigkeit von jedem beliebigen sensitiven Impuls bestimmen. Es handelt sich hier also um eine Empfänglichkeit für externe Bewegungen *während des Schlafes*; und da Aristoteles glaubt, mittels dieser Theorie zu einer genaueren Erklärung der Tatsache imstande zu sein, daß gewöhnliche Menschen häufiger weissagende Träume haben als intelligente Menschen, verknüpft er damit auch die folgenden Betrachtungen über die speziellen Gruppen der „Ekstatiker", der „Bekannten" und der „Melancholiker", ohne den möglichen Eindruck eines Widerspruchs mit seinen früheren Aussagen wegzuwischen.

Zu den Gründen, daß Aristoteles diese alternative Erklärung eines bereits behandelten Themas bietet, s. Anm. zu 464 a 4; dabei wird wahrscheinlich auch das Bedürfnis, sich mit der Weissagungstheorie des Demokrit auseinanderzusetzen, eine Rolle gespielt haben. Sicherlich liegt der Disposition auch hier eine gewisse Leser- oder Hörerbezogenheit zugrunde: Die drei genannten Blickpunkte bilden sozusagen den Rahmen, in dem das Phänomen der Traummantik zu verstehen sei; die in 463 b 31 einsetzende ergänzende Erklärung ist erst vor dem Hintergrund dieses Rahmens zu verstehen und zu bewerten, und die „speziellen" Fälle (464 a 24 ff.) sind als innerhalb dieses Rahmens genauer zu spezifizierende Umstände zu betrachten.

Die Schrift endet mit einer Charakterisierung der Traumdeutung (464 b 5–16): Diese beruhe auf dem Vermögen, innerhalb einer großen, zerstreuten Menge von Erscheinungen die relevanten Ähnlichkeiten zu erkennen. Es ist bedeutsam, daß Aristoteles sich nicht über die „Symbolik" oder „Hermeneutik" der Traumdeutung äußert – wie er sich auch bei der Behandlung der medizinischen Bedeutsamkeit von Träumen (463 a 3–21) nicht darum bemüht hat darzulegen, in welcher Form sich der „Anfang" einer körperlichen Krankheit im Traum zeigt und wie Träume für diesen Zweck zu deuten seien. Offenbar hält er diese Fragen für Themen, die dem allgemeinen Interesse des Naturforschers zu speziell und detailliert sind und welche er deswegen der Kompetenz des Fachmannes (τεχνίτης) überläßt (s. Anm. zu 463 a 3–5). Daß er darauf verzichtet zu erklären, wie dieses „Erkennen von Ähnlichkeiten" zur Weissagung der *Zukunft* führen könnte, hat teilweise auch mit diesem nicht-fachtechnischen Interesse zu tun, sicherlich aber auch damit, daß seine Betrachtungsweise eben eine solche Erklärung nicht ermöglicht (s. Anm. z. St.).

Charakteristik und Bewertung der aristotelischen Abhandlung über die Traummantik

Zusammenfassend läßt sich über Aristoteles' Beschäftigung mit der Weissagung im Schlaf folgendes sagen. Er nimmt das Phänomen ernst und erkennt die Existenz gewisser Formen des Vorhersehens im Schlaf an. Der etwaigen göttlichen Herkunft weissagender Träume steht er aber skeptisch gegenüber; und obschon auch seine eigene Erklärung von göttlichen Faktoren nicht ganz frei ist, hat diese nicht mehr viel mit der geläufigen Auffassung der gottgesandten Träume zu tun (s. Anm. zu 463b 14). Daß die Mantik in Aristoteles' Philosophie im allgemeinen eine ganz marginale Stellung einnimmt (im Gegensatz etwa zu dem Platonismus und der Stoa), läßt sich aus Div. sehr wohl verstehen: Das mantische „Wissen" ist sehr unzuverlässig; die meisten Fälle vom Vorhersehen beruhen ja auf Zufall und sind also überhaupt kein Wissen; und auch wenn ein kausales Verhältnis zwischen Traum und Ereignis vorliegt, besteht immer noch die Möglichkeit, daß der Traum nicht erfüllt wird. Die spezielle Fähigkeit, die Zukunft vorauszusehen (über die gewisse Menschentypen verfügen), ist für Aristoteles keine erstrebenswerte *Tugend,* denn sie ist zufallsbedingt und instabil und entzieht sich der rationalen Kontrolle, ja sie wirkt sogar besser, wenn das Vermögen zum Denken und zur vernünftigen Überlegung aus irgendeinem (körperlichen) Grund geschwächt oder ausgeschaltet ist (s. Anm. zu 463b 14).

Aristoteles' nüchterne und kritische Behandlung des Phänomens der Traummantik hat nicht zu Unrecht viel Bewunderung gefunden und hat den späteren Diskussionen über die Weissagung viele Gedanken und Argumente geliefert.[43] Zwar stehen seine Argumente gegen die geläufige Erklärung der

43 Eine Untersuchung über das Nachleben der aristotelischen Traumschriften mußte im Rahmen dieser Arbeit unterbleiben, nicht nur wegen des Umfangs des zu untersuchenden Materials, sondern auch wegen der besonderen Schwierigkeiten, die mit der hellenistischen und spätantiken Aristoteles-Rezeption und Doxographie verbunden sind. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit beschränke ich mich auf die folgenden Angaben: Im frühen Peripatos zeigt Straton noch starke Ähnlichkeit zur Theorie des Aristoteles (Fr. 130–131 Wehrli; zur Problematik s. Repici 1988, 57ff.), aber die Ansichten des Kratippos und des Dikaiarchos gehen bereits in die Richtung einer dualistischen Seelenauffassung, die auch in Aristoteles' Fr. 12a [Ross] erscheint (s. unten S. 89), die aber mit der Psychologie von An. und PN schwerlich vereinbar ist (dazu Moraux 1973, 235–243). In der hellenistischen Debatte über die Mantik zwischen der Stoa und der Skepsis, wie Ciceros Dialog De divinatione diese widerspiegelt, finden sich viele Argumente pro et contra, die zum ersten Male bei Aristoteles belegt sind (z. B. I 10; 23; 29; 45; 60; 81; II 14; 108; 114; 120; 121; 124; 126; 128); an zwei dieser Stellen (I 81 und II 128) wird ausdrücklich auf Aristoteles Bezug genommen. Bei so vielen Belegen kann die Frage, ob Cicero selbst die aristotelischen Schriften Insomn. und Div. direkt gekannt hat, als irrelevant dahingestellt werden (s. dazu Kany-Turpin/Pellegrin 1988 und

Weissagung als eine Manifestierung der göttlichen Vorsehung in einer älteren Tradition, die sich am deutlichsten im Corpus Hippocraticum belegen läßt (s. Anm. zu 463b 14) und in der wohl auch mit Beiträgen von Xenophanes und Antiphon zu rechnen ist.[44] Auch das theoretische Interesse an der prognostischen Bedeutsamkeit von Träumen und an einer physischen Erklärung dafür erscheint schon bei Demokrit und in der hippokratischen Medizin, wie Aristoteles auch selbst anerkennt (s. Anm. zu 463a 3–21 und 464a 6ff.). Die Leistung des Aristoteles liegt aber auch hier in der wohlüberlegten Methodik, die sich in den drei oben erörterten Forschungsfragen zeigt, sowie in verschiedenen guten Beobachtungen (z. B. in der Feststellung, daß das Vorhersehen meistens Menschen betrifft, mit denen der Träumende bekannt ist: 464a 27ff.).

Andererseits muß auch hier gesagt werden, daß es neben derartigen Äußerungen von Scharfsinn und Beobachtungsgabe auch Feststellungen gibt, deren Richtigkeit höchst zweifelhaft (wenn nicht non-existent) ist.[45] Außer-

van der Eijk 1993; zu Ciceros Div. im allgemeinen: Beard 1986; Gigon 1959, 160–162; Schofield 1986). Zur möglichen Nachwirkung von Aristoteles bei Lukrez s. Schrijvers 1976 u. 1980 (über die epikureische Traumtheorie s. auch Clay 1980), bei Herophilos s. Schrijvers 1977 und von Staden 1989, 306–310; zu aristotelischen Elementen in Philons Schrift De somniis s. Waszink 1941, 80–81 (zu Philon auch Petit 1974; Decharneux 1990). Plutarchos, Def. or. 437 d-f geht offensichtlich auf Div. 463b 15ff. zurück. Die aristotelische Kennzeichnung der Melancholiker als besonders weissagend findet sich auch bei Ps.-Galen (In Hipp. De hum. comm. [XVI 221 K.]), bei Aretaios (Morb. chron. I 5, 6 [S. 40, 18 Hude]) und bei Alexander von Tralleis (I 591 Puschmann). Ähnlichkeiten zu Div. 463a 3–30 finden sich auch in der Galen zugeschriebenen Abhandlung De dignotione e somniis (VI 832–835 K.; dazu Oberhelman 1983). Im Traumbuch des Artemidor wird in I 6 auf Aristoteles Bezug genommen; auch die Beispiele von Feigling und Lüstling (I 1), die Bemerkung über die Verschwommenheit der Träume nach dem Essen (I 7) und die Charakterisierung der Traumdeutung als eines Vergleichens von Ähnlichkeiten (II 25) dürften auf Aristoteles zurückgehen. Die Abhandlung über Träume des Synesios enthält zahlreiche Reminiszenzen an Aristoteles (z. B. den Vergleich mit Bildern in sich bewegendem Wasser in Kap. 11), obschon durch einen stark neoplatonischen Blick gefiltert. Der Bericht bei Ammianus Marcellinus XXI 1, 12 (auf den Herr Dr. J. den Boeft mich aufmerksam machte) geht wahrscheinlich auf eine Kontamination verschiedener doxographischer Daten zurück. Eine Bemerkung bei Nikephoros Gregoras, Scholia in Synesii De insomniis (PG 149, col. 557) geht auf Div. 463b 12–22 zurück. Ein Forschungsthema an sich wäre das Nachleben der aristotelischen Traumtheorie bei den Arabern; s. dazu Pines 1974; Daiber 1991. S. auch Mac Alister 1990.

44 Zu Xenophanes s. Anm. zu 462b 14; zu Antiphon s. van Lieshout 1980, 217–229.

45 Z. B. die Behauptung, daß die Weissagung vor allem bei weniger intelligenten Leuten vorkommt (s. Anm. zu 462b 20–22; 463b 15ff.; 464a 22ff.), die als eine a priori-Annahme aussieht, zu deren Erklärung Aristoteles sich aus theoretischen Gründen fähig zu sein glaubt; auch bei der Behauptung in 464a 14–15, daß die Nächte durch weniger Wind gekennzeichnet werden, kann man sich fragen, wie Aristoteles dazu gekommen ist.

dem hat man bei mehreren Beweisführungen das Gefühl, daß Aristoteles es sich geradezu leichtmacht und durch rhetorischen Gebrauch von Ausdrükken wie „notwendig" (ἀνάγκη, 463 a 27), „häufig" (πολλάκις, 463 a 24, 28), „viel" (πολλά, 463 b 6; b 22; b 26) und „was verhindert?" (τί κωλύει; 463 b 5; 464 a 9) seinen Argumentationen mehr Überzeugungskraft zuschreibt, als sie in Wirklichkeit besitzen. Eine Grundschwäche, die sich vor allem im 2. Kapitel der Schrift zeigt, ist das Fehlen einer Erklärung des Voraussehens der *Zukunft*: Die in 464 a 6–19; a 24–26; a 27–32 und 464 a 32–b 5 gebotenen Darlegungen bieten nur eine Erklärung für das Träumen von Ereignissen, deren Ursprung die normale Erfahrung des Träumenden im *räumlichen* Sinne übersteigt. Dieses Problem zeigt sich am deutlichsten im Satz 464 a 17–19: „Diese Bewegungen bringen Erscheinungen hervor, aufgrund derer man die Zukunft voraussieht, auch über derartige Dinge" (ἐξ ὧν προορῶσι τὰ μέλλοντα καὶ περὶ τῶν τοιούτων): Genau die Frage, wie man zu diesem Vorhersehen gelangt, bleibt ungeklärt.[46] Zwar ist diese Schwäche dem Aristoteles kaum übelzunehmen, da keine einzige Weissagungstheorie hierfür eine wirklich befriedigende Erklärung geben kann. Aber es ließe sich denken, daß der Träumende aus der Erkenntnis einer gegenwärtigen Situation, die ihn über dem in 464 a 6–17 beschriebenen Weg erreicht, die daraus folgende zukünftige Situation „raten" oder „ableiten" würde. Über einen derartigen Ableitungsmechanismus erfahren wir von Aristoteles jedoch nichts,[47] auch nicht, wenn er über die Traumdeutung spricht (464 b 5–16): Dort bleibt ebenfalls unklar, wie der Traumdeuter aus der Rekonstruktion der ursprünglichen Vorstellung (die aus der Wahrnehmung eines gegenwärtigen oder vergangenen Sachverhalts stammt) die Zukunft ableiten kann. In dieser Hinsicht erweist sich sein geringes Interesse an dem Trauminhalt als ein Mangel.

3. Das Verhältnis zwischen den Schriften De insomniis und De divinatione

Im allgemeinen geht man bei der Erforschung dieser Schriften (meistens implizit) davon aus, daß Insomn. und Div. von Aristoteles in engem Zusammenhang geschrieben wurden, jedenfalls, daß bei der Deutung von Div. die

46 Vgl. Dodds 1973, 181: „This might account for telepathic or clairvoyant dreams, but seems ill suited to explain precognition, since wave disturbances require an existing agent to initiate them." Aristoteles' Erklärung sei somit eine Variante des folgenden Typus: „trying where possible to reinterpret the phenomenon in terms of unconscious inference from supernormally acquired knowledge of the present" (177). Vgl. auch Cosenza 1968, 119–120, und Gallop 1990, 171.

47 Es sei denn in der dunklen Passage 464 a 32 ff.; s. Anm.

Ergebnisse aus Insomn. vorauszusetzen sind.[48] Als Argumente dafür werden drei Tatsachen erwähnt: In Div. 464b 8 wird ausdrücklich auf Insomn. 461a 14–15 zurückverwiesen; im einleitenden Programm von Somn. (453b 12–24) werden die Themen der beiden Schriften in dieser Reihenfolge und als dem Thema des Schlafes zugehörig präsentiert;[49] in mehreren Hinsichten geht die Abhandlung in Div. implizit von den Ergebnissen von Insomn. aus (z. B. 463a 7–11, das auf Insomn. 460b 28ff. basiert [bei dem allerdings 464a 16–17 sich auf 463a 7–11 bezieht], und 463a 23–27, das ebenfalls von der Traumtheorie von Insomn. ermöglicht zu werden scheint).

Bei genauerem Hinsehen zeigen sich aber genau an diesen Stellen bedeutsame Unterschiede: Div. 463a 7–11 spricht sich eindeutig für die Auffassung aus, daß das Träumen auf den *kleinen* Bewegungen beruht, die im Wachzustand von den stärkeren sensitiven Impulsen unmerkbar gemacht wurden – also für eine der beiden von Insomn. 460b 28ff. implizierten Positionen.[50] Auch 463a 23–27 entspricht nicht ganz dem Gehalt von Insomn., indem zugestanden wird, daß man von Handlungen, die man im Wachzustand verrichtet und über die man nachgedacht hat, träumen kann, während es in Insomn. nur heißt, daß Träume auf *Wahrnehmungen* aus dem Wachzustand zurückgehen (von *Gedanken* im Schlaf wird zwar geredet, aber diese werden vom Traum unterschieden).[51] Es findet sich hier also eine Ergänzung zu den in Insomn. beschriebenen Möglichkeiten.

Es gibt noch andere beträchtliche Diskrepanzen zwischen den beiden

48 Siehe die Forschungsübersicht bei Wiesner 1978, 242–243, und 276 Anm. 9–19 und bei Kany-Turpin/Pellegrin 1988, 243 Anm. 9. Auch Drossaart Lulofs, der in der Schrift Insomn. zwei verschiedene Schichten unterscheiden wollte, ging immerhin von einem engen Zusammenhang zwischen Insomn. B (d.h. Kap. 2 und 3) und Div. aus (1947, I, xliv). Von den Ansichten von Kany-Turpin/Pellegrin wird unten noch die Rede sein.

49 „Jetzt sollen Schlafen und Wachen untersucht werden ... und außerdem (soll untersucht werden), was der Traum ist und aus welchem Grunde Schlafende manchmal träumen, manchmal aber nicht – oder (warum) es geschieht, daß Schlafende immer träumen, sich aber nicht (immer an ihre Träume) erinnern können; und wenn letzteres geschieht, aus welchem Grunde es geschieht. Und (es soll untersucht werden), ob es möglich ist, (im Schlaf) die Zukunft vorauszusehen oder nicht und, wenn es möglich ist, auf welche Weise; und (es soll untersucht werden), ob nur Dinge vorausgesehen werden können, die in der Zukunft von Menschen getan werden, oder auch Dinge, deren Ursache zum Dämonischen gehört und welche entweder natürlich oder von selbst geschehen.“ Zu diesem Programm von Somn. s. unten S. 73.

50 Siehe dazu oben S. 41 und die „Allg. Bem.“ zum Abschnitt 460b 28–461a 8.

51 Dieses Problem wäre in dem Sinne zu lösen, daß die in 463a 26–27 genannten αἱ μεθ' ἡμέραν ἀρχαί auch als sensitive Bewegungen zu verstehen wären; aber bei einer Handlung, die noch nicht verrichtet worden ist (μέλλοντες), können nur Gedanken oder Vorstellungen diese Rolle von Anfangspunkten spielen.

Schriften, z. B. die schwerlich miteinander zu vereinbarenden Bemerkungen über die Träume der „Melancholiker“ (461 a 22 gegen 463 b 15–22 und 464 a 32 ff.).[52] Außerdem zeigt sich bei der Interpretation von Div. mehrmals das Problem, daß die dort von Aristoteles gebotenen Erklärungen der Weissagung im Schlaf sich mit den Grundsätzen der Traumtheorie von Insomn. schwerlich in Einklang bringen lassen. Die Diskrepanz besteht darin, daß Aristoteles an den gemeinten Stellen (463 a 7–21; 464 a 6–19; 464 a 24–27) zu behaupten scheint, daß ein weissagender Traum auf *gleichzeitigem* sensitiven Kontakt *mit einem aktuellen* Stimulus beruht. Dies ist nach der Theorie von Insomn. unmöglich, denn dort heißt es, daß der Traum auf Restwahrnehmungen aus dem Wachzustand zurückgeht, also auf Bewegungen, die im Wachzustand in den Wahrnehmungsorganen eingetroffen und dort zurückgeblieben sind. Zwar erkennt Aristoteles dort an (462 a 17 ff.), daß man während des Schlafes sensitiven Kontakt mit gleichzeitig vorhandenen Gegenständen oder Bewegungen haben kann; diese Erfahrungen seien jedoch *nicht als Träume* zu betrachten (462 a 27–28), und außerdem zeigen sie sich dem Schlafenden schwächer und vager als im Wachzustand – während von den in Div. gemeinten Erfahrungen gesagt wird, daß sie im Schlaf heftiger seien als im Wachzustand (463 a 7–11; a 20–21; 464 a 16–17).[53]

Bei der Interpretation dieser Stellen (s. Anm.) ist konsequent auf dieses Problem hingewiesen worden. Es bieten sich zwei verschiedene Möglichkeiten zur Lösung dar: Entweder [1] versucht man, den Widerspruch zu harmonisieren, oder [2] man akzeptiert sie als eine Konsequenz der verschiedenen Thematik und Zielsetzungen der Schriften. Zur Harmonisierung bieten sich zwei Wege dar: [1a] Man nimmt an, daß es sich in den in Div. gemeinten Fällen immerhin um Restwahrnehmungen aus dem Wachzustand handelt;[54] diese Möglichkeit soll aber abgelehnt werden, denn sie läßt sich weder bei 463 a 7–21 noch bei 464 a 6–19 noch bei den in 464 a 24–b 5 genannten Fällen plausibel machen. [1b] Man geht davon aus, daß es sich an diesen Stellen nicht um Träume, sondern um andere Vorgänge im Schlaf handelt; der Wider-

52 Zu diesem Problem sowie zur Frage, ob hier wirklich ein Widerspruch vorliegt, s. „Allg. Bem.“ zu 464 b 5 und van der Eijk 1990, 39–45.

53 Vgl. die Charakterisierungen dieses Problems bei Wijsenbeek-Wijler: „It is abundantly clear, however, that in adapting Democritus' theory of perception Aristotle flatly contradicts his own dogged convictions that in sleep external sense-impressions are not perceived“ (1976, 242) und bei Kany-Turpin/Pellegrin: „... the *De insomniis*, in virtue of its explicit objective, envisages the nature of dreaming as, above all, an *endogeneous process* in which images are produced in the absence of an exterior object. For, as Aristotle asserts at the beginning of the treatise, dreaming is not perceiving. ... But this point of view is obviously inadequate when we are dealing with the problem of divination by dreams.“ (1988, 226).

54 Dieser Versuch wird von Wijsenbeek-Wijler unternommen: s. Anm. zu 464 a 22–23 und zu 464 a 24–25.

spruch zwischen Insomn. 462a 21, wo gesagt wird, daß die Wahrnehmungen im Schlaf schwächer erscheinen als im Wachzustand, und 463a 7–11 und 464a 16–17, wo von den dort gemeinten Erfahrungen gesagt wird, daß sie sich im Schlaf stärker zeigen als im Wachzustand, wäre dann in dem Sinne zu lösen, daß die in Div. gemeinten Erfahrungen keineswegs notwendig mit den in Insomn. 462a 19ff. genannten Wahrnehmungen identisch sind. Diese Möglichkeit ist durchaus plausibel, aber es bleibt merkwürdig, daß diesbezügliche Präzisierungen im Text fehlen; außerdem ist einzuwenden, daß Aristoteles' Erklärungen dann nicht mehr sind, was sie (laut 463a 3–4 und 464a 1–4) zu sein beanspruchen, nämlich Erklärungen für weissagende *Träume* (vgl. „Allg. Bem." zu 464a 6–19).[55]

Die zweite Möglichkeit [2] ist, daß Aristoteles sich in Div. gar nicht darum bemüht hat, in allen Hinsichten mit seiner Traumtheorie aus Insomn. konform zu gehen. Eine mögliche Konsequenz davon wäre, daß die spezifische Definition des Traums aus Insomn. (wo ἐνύπνια ausdrücklich von anderen Erfahrungen ἐν ὕπνῳ unterschieden wurden) in Div. gar nicht als Ausgangspunkt vorausgesetzt wird, sondern daß in der letzteren Schrift das Wort ἐνύπνιον einfach in der wörtlichen Bedeutung von „etwas im Schlaf" verwendet wird. Dies würde sich daraus erklären, daß die genauen physiologischen Spezifikationen aus Insomn. im Kontext von Div. nicht relevant sind. Einen Hinweis auf diese Möglichkeit bietet die Tatsache, daß an verschiedenen Stellen in Div. die benutzte Terminologie im Vergleich zu Insomn. auffällig ungenau ist (s. Anm. zu 464a 10f.; a 15; a 17). Insomn. paßt ganz in der Reihe von Sens., Mem. und Somn., indem diese Schrift eine der „Affektionen, die der Seele und dem Körper gemeinsam sind", innerhalb des in De anima dargestellten psychologischen Rahmens einzuordnen versucht;[56] die

55 Aus diesen Gründen können die Ausführungen von Kany-Turpin/Pellegrin nicht überzeugen: „Neither of these two types of perceptions [gemeint sind die in Insomn. 462a 19 und in Div. 464a 6–19 erwähnten Fälle] are dreams. As for the disturbances perceived by the sleeper, Aristotle tells us that 'they produce a sensation in the interior of the body thanks to sleep, since one is more sensitive to small internal movements during sleep than in waking. These movements produce the images by which one foresees the future [in dreaming]' (*Div. per somn.* 464a 15). Thus in both cases the fact that the *sleeper* has a direct relation to the external world is perfectly reconcilable with the other fact that the *dreamer* has only a mediated contact with this external world. The sleeper receives the movements from the external world, movements which the psychic work of the dream – if I am permitted to use this Freudian-sounding expression – transforms into dream images." (1988, 226–227) Die Ergänzung „[in dreaming]" steht im Widerspruch zu ihrer Aussage, daß es sich bei diesen Erfahrungen nicht um Träume handelt. In Aristoteles' Text findet sich nichts, was mit einem derartigen „psychic work of the dream" korrespondiert, und der Hinweis auf Freud ist an dieser Stelle völlig fehl am Platz.

56 Zur systematischen Stellung der Schriften s. unten S. 68ff.

Terminologie ist völlig gemäß dieser Schriftenreihe, und auch die Fragestellung und die angewandte Methode lassen sich ohne Mühe mit denen der sonstigen Schriften der PN und von An. verbinden. Div. ist aber polemischer (man könnte vielleicht sagen: dialektischer) vom Charakter her. Es geht Aristoteles in dieser Schrift offenbar nicht um jenes Maß von Genauigkeit und um jene Einzelheiten, welche in Insomn. wichtig waren, sondern vielmehr darum, darzulegen, wie sich das Phänomen der Traummantik innerhalb der für ihn akzeptablen Kategorien und Voraussetzungen über kausale Verhältnisse zwischen physischen Vorgängen verantworten ließe. Daraus versteht sich einerseits die große Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis (bei der die Begriffe αἴτιον, σημεῖον und σύμπτωμα eine bestimmende Rolle spielen), andererseits die Tatsache, daß die Terminologie, mit der die „Erfahrung" der nächtlichen Erscheinung bezeichnet wird, geradezu unspezifisch und vage ist: Das Wort αἴσθησις scheint vorwiegend in nichtspezifischem Sinne von „erfahren", „gewahr werden" gebraucht zu werden (z. B. 464 a 10; a 15; a 17); Begriffe wie φαντασία, κύριον αἰσθητήριον, ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως werden nicht verwendet, während von physiologischen Faktoren wie Wärme, Blut und Luft überhaupt nicht die Rede ist. Vor diesem Hintergrund wäre eine unspezifische Verwendung des Wortes ἐνύπνιον nicht überraschend. – Aber auch diese Lösung ist nicht völlig befriedigend: Gerade dann, wenn man (gemäß Somn. 453 b 12–24) von einem engen Zusammenhang der beiden Schriften ausgeht, von denen die erste auf eine möglichst genaue Definition des Traums gerichtet war, ist es doch schwerlich denkbar, daß die Ergebnisse von Insomn. in Div. in derartiger Weise unberücksichtigt bleiben würden.[57]

Es ergibt sich aus diesen Überlegungen, daß das Verhältnis zwischen den beiden Schriften problematisch bleibt. Jedenfalls kann es nicht als selbstverständlich betrachtet werden, daß Aristoteles sie als zusammengehörige, sich gegenseitig ergänzende oder einander zugrundeliegende Abhandlungen geschrieben hat. Zwar weist das Vorhandensein des Hinweises von Div. 464 b 9–10 auf Insomn. 461 b 14 ff. darauf hin, daß vom Leser (oder Hörer) von Div. erwartet wird, daß er mit dem Inhalt von Insomn. schon vertraut ist. Es muß aber gesagt werden, daß es sich bei diesem (einzigen) Hinweis nicht um einen Appell an Vorkenntnisse handelt (wie etwa beim Hinweis in Insomn. 459 a 15 auf An. III 3), sondern vielmehr um eine Begründung des Gebrauchs der Analogie mit Reflexionen in Wasser, sozusagen um eine Entschuldigung für den wiederholten Gebrauch dieser Analogie. Auch die Ankündigung der beiden Abhandlungen in der Einleitung von Somn. zwingt nicht zur Annahme einer engen Zugehörigkeit in dem Sinne, daß die Schrift Div. von Aristoteles

57 Die Unterscheidung zwischen ἐνύπνια und αἰσθήσεις παρὰ τὸ ἐνύπνιον findet sich auch in GA 779 a 14 u. a 19.

unter der ausdrücklichen Voraussetzung geschrieben wurde, daß sie ohne Vorkenntnisse von Insomn. unverständlich wäre. Es fällt nämlich auf, daß die in Somn. aufgeführten Forschungsfragen in Insomn. und Div. nicht alle im Zentrum der Untersuchung stehen, so daß auf die Charakterisierung des Verhältnisses der beiden Schriften in der Einleitung von Somn. vielleicht nicht zu viel Gewicht gelegt werden soll. Man soll an erster Stelle von dem in den Schriften selbst Gebotenen ausgehen. Es bleibt aber fraglich, welches Ausmaß von Konsistenz man bei diesen Texten verlangen kann. Man bekommt den Eindruck, daß Aristoteles sich in den beiden Schriften mehr durch die Eigenart der jeweiligen Problematik als durch das Bedürfnis nach Zusammenhang zwischen den beiden Schriften hat leiten lassen und daß jede der beiden Schriften als ziemlich selbständige Einheit geschrieben worden ist.

Diese Bemerkungen reichen aber als Belege für eine etwaige Entwicklung im Denken des Aristoteles und einen chronologischen Unterschied zwischen den beiden Schriften nicht aus. Zwar beziehen sich die genannten Diskrepanzen in einigen Fällen auf wesentliche Punkte, aber dies sind Punkte, über die auch in Insomn. selber keine völlige Klarheit zu gewinnen war: die Frage nach der genauen Wirkung der Meinung im Schlaf, die Annahme einer gewissen Art vom sensitiven „Bewußtsein" während des Schlafes (notwendig für die Erklärung der Traumerfahrung und ihrer Beurteilung), die Anerkennung der Möglichkeit, daß die Sinne im Schlaf immerhin (obschon in einer schwachen Weise) einen direkten Kontakt mit der Außenwelt haben können, und die Implikation, daß das Träumen sich erst in einer relativ späten Phase des Schlafes einstellt, wenn der Schlafende sozusagen bereits auf dem Weg zum Erwachen ist (s. Anm. zu 461 a 25). Die Anwesenheit der genannten Diskrepanzen läßt sich also ohne die Annahme chronologischer Unterschiede verstehen. Es wird sich im folgenden zeigen, daß vergleichbare Diskrepanzen auch zwischen anderen Schriften der PN und zwischen An. und den PN festzustellen sind (s. S. 75 ff.).[58]

58 Es wäre natürlich theoretisch denkbar, daß Div. später in die Reihe der PN eingebracht worden sein könnte – bei dem auch das Prooimion von Somn., wo die Behandlung vom Phänomen der Weissagung im Schlaf angekündigt wird, vielleicht einer solchen späteren Systematisierung entstammen könnte. Darüber läßt sich aber nur spekulieren, und diese Frage wäre nur innerhalb einer größeren Untersuchung zum Zusammenhang der unter dem Titel ‚Parva Naturalia' gruppierten Schriften mit einiger Gewißheit zu beantworten.

II. Die Stellung und Datierung der Schriften im Gesamtwerk des Aristoteles

1. De insomniis

De insomniis als Teil der Parva Naturalia

Aristoteles' Beschäftigung mit dem Phänomen des Traums vollzieht sich im Rahmen seiner Naturphilosophie, und zwar innerhalb einer Reihe von Untersuchungen, welche die „Affektionen und Leistungen" (πάθη καὶ πράξεις) der beseelten Wesen zum Thema haben.[59] Als solche dürfte die Schrift Insomn., zusammen mit An. und den übrigen ‚Parva Naturalia', zu einem Vorlesungsturnus gehört haben, zu dem auch die Schriften IA, MA und GA gehörten und der in gewissem Maße als Komplement zur deskriptiven Materialsammlung der animalischen Welt, wie sie in HA dargeboten wird, und zur vergleichend-erklärenden Beschreibung der Körperteile, welche in der Schrift PA vorliegt, zu betrachten wäre.[60] Im Unterschied zu IA, MA und GA beschränken sich An. und PN jedoch nicht auf den Bereich der Lebewesen (ζῷα), sondern befassen sich ausdrücklich mit allem, was Seele hat (τὰ ἔμψυχα oder τὰ ζωὴν ἔχοντα, also sowohl Tiere wie Pflanzen).[61] Es handelt sich daher um ‚psychologische' Schriften im aristotelischen Sinne des Wor-

59 Vgl. Sens. 436a 4: ... τίνες εἰσὶν ἴδιαι καὶ τίνες κοιναὶ πράξεις αὐτῶν (sc. τῶν ζῴων καὶ τῶν ζωὴν ἐχόντων) und PA 645b 3–5: λέγω δὲ πάθη καὶ πράξεις γένεσιν, αὔξησιν, ὀχείαν, ἐγρήγορσιν, ὕπνον, πορείαν, καὶ ὅποσ' ἄλλα τοιαῦτα τοῖς ζῴοις ὑπάρχει. μόρια δὲ λέγω ῥῖνα κτλ. Vgl. auch die Aufführung von τὰ κοινῇ συμβεβηκότα πᾶσι in PA 639a 19f., wo Schlaf, Atmen, Wachstum, Vergehen, Tod „und die verbleibenden Affektionen und Zustände solcher Art" erwähnt werden. Zum Begriff πρᾶξις s. G. R. T. Ross 1906, 123–124.

60 Zu dieser Möglichkeit vgl. Kullmann 1974, 2–5, 90–91, 315 Anm. 22. Zum systematischen Verhältnis der biologischen Schriften s. auch Balme 1987a; Preus 1975, 45–47; Kollesch 1985, 28–31 und 93–96; Düring 1966, 506–514 und 558–562.

61 Zu dieser Unterscheidung vgl. An. 413a 25ff.; Juv. 467b 18–25; zur Seele als Lebensprinzip: An. 402a 7; 413b 11; 415b 8–416a 18. Zur Stellung der Psychologie innerhalb der Biologie vgl. Siwek 1930, 23ff.; Wijsenbeek-Wijler 1976, 65–68; Kullmann 1974, 90–91. Die Berücksichtigung der Pflanzen findet sich in An. an zahlreichen Stellen, in den PN in Somn. 454a 15–18 und Resp. 478b 27ff.

tes,[62] um Untersuchungen der seelischen Affektionen und Vorgänge, also jener Funktionen, die ein lebendiges Wesen qua beseeltes Wesen leisten kann, und um derentwillen die in HA und PA (und im verlorenen Werk über die Pflanzen) beschriebenen „Teile“ und körperlichen Strukturen existieren.[63]

Bezüglich der Gliederung der Themen und Fragestellungen dieser psychologischen Untersuchung über An. und die verschiedenen Schriften der PN läßt sich im allgemeinen sagen, daß in An. die Seele an sich und ihre grundlegenden „Teile“ oder Funktionen erörtert werden, während in den PN Vorgänge (d. h. Leistungen und Affektionen) behandelt werden, die aus dieser Grundlage hervorgehen oder damit einhergehen (wie z. B. der Schlaf und das Gedächtnis mit dem sensitiven Seelenteil, das Einatmen und die Lebenslänge mit dem nährenden Seelenteil verbunden sind).[64] Ein zweiter Unterschied ist, daß Aristoteles sich in An. vorwiegend auf eine abstrakte und formale Beschreibung der Seelenfunktionen und des Verhältnisses zwischen Seele und Körper beschränkt, während in den PN die physiologischen Aspekte ausführlich und detailliert erörtert werden.[65]

Wie Aristoteles selber den Unterschied zwischen An. und den unter dem Namen ‚Parva Naturalia‘ gruppierten Schriften beurteilte,[66] ergibt sich u. a. aus An. 433b 19–21, wo er für eine mehr physiologische Beschreibung des Ortsbewegungsmechanismus auf eine noch ausstehende Reihe von Abhandlungen über „die dem Körper und der Seele gemeinsamen Leistungen“ verweist (ἐν τοῖς κοινοῖς σώματος καὶ ψυχῆς ἔργοις).[67] Dieselbe Bezeichnung

62 Die vielfach gemachte Gliederung der PN in einen ‚psychologischen‘ (Sens.-Div.) und einen ‚biologischen‘ (Long.-Resp.) Teil ist daher ein Anachronismus. Zum biologischen Charakter des aristotelischen Seelenbegriffs s. Sorabji 1974, 65–67; Kahn 1966, 46ff.

63 Vgl. PA 645b 15–28. Zur verlorenen Schrift De plantis s. Düring 1966, 514.

64 Vgl. An. 402a 7–8: τήν τε φύσιν αὐτῆς (sc. τῆς ψυχῆς) καὶ τὴν οὐσίαν, εἶθ’ ὅσα συμβέβηκε περὶ αὐτήν und 409b 15.

65 Dazu Freudenthal 1869, 1–4; G.R.T. Ross 1906, 1–2; Theiler 1959, 75–76.

66 Dieser Name stammt erst aus dem 12. Jh. (dazu Freudenthal 1869, 81 Anm. 1; Ross 1955, 1).

67 Da dieser Verweis in unserer Sammlung der PN keine Entsprechung findet, ist anzunehmen, daß er sich auf die Schrift MA bezieht (im bes. auf 703a 9–29). Dies dürfte ein Anzeichen dafür sein, daß Aristoteles ursprünglich auch diese Schrift in einen Zusammenhang mit der PN zu bringen beabsichtigte; darauf weist vielleicht auch die Bemerkung in Sens. 436a 9–11 hin, wo eine Abhandlung über „Leidenschaft, Begierde und Streben überhaupt, sowie über Lust und Unlust“ angekündigt zu werden scheint, welche aber nicht in den PN vorkommt, es sei denn, daß in dieser Reihe auch MA gedacht war, worauf sich die Ankündigung dann beziehen könnte (obwohl die genannten Affektionen in MA nicht in derartiger Weise thematisiert sind, wie es z. B. die Sinneswahrnehmung und das Gedächtnis in Sens. und Mem. sind). Ein anderer Hinweis ist die Tatsache, daß mehrere Hss. am Ende von Div. eine Ankündigung der Abhandlung über die Bewegung der Lebewesen haben und daß in MA 704a 3–b 2 die Abhandlungen „Über

findet sich auch am Anfang von Sens. (436a 8, s. unten; vgl. auch PA 643a 35). Auch an zwei anderen Stellen in An. wird für physiologische Einzelheiten auf später in Angriff zu nehmende Abhandlungen hingewiesen.[68]

Hiermit korrespondiert die Tatsache, daß sich in den PN zahlreiche Hinweise auf An. finden, welche diese Schrift als abgeschlossen und der fraglichen Untersuchung zugrundeliegend vorstellen.[69] So heißt es im ‚Prooimion' von Sens. (436a 1 ff.), das als Einleitung zu den PN als Ganzem betrachtet werden kann, daß über die Seele an sich und jedes ihrer Vermögen gesprochen worden sei, daß aber jetzt aufgrund dieser Abhandlung über die Lebewesen und die Wesen, welche Leben besitzen, gesagt werden solle, welche die ihnen gemeinsamen und die (jeder species) eigentümlichen Lei-

die Teile der Lebewesen, über die Seele, über die Sinneswahrnehmung, über den Schlaf, über das Gedächtnis und über die Bewegung im allgemeinen" als erledigt betrachtet werden (dazu Nussbaum 1978, 9). – Gegen eine solche Zugehörigkeit von MA zu den PN spräche aber, daß das Thema „Fortbewegung" von Aristoteles ausdrücklich auf Lebewesen (ζῷα) beschränkt wird und als solches nicht dem beseelten Wesen qua beseeltem Wesen zugehört (vgl. An. 415a 6; 434b 25–26) – aber dies gilt auch für die Sinneswahrnehmung, das Gedächtnis und den Schlaf, und außerdem wird diese Beschränkung von Aristoteles explizit berücksichtigt in Sens. 436a 12–13. Ein zweiter Einwand gegen eine etwaige Stellung von MA innerhalb der PN wäre, daß in Sens. 436a 9–11 nicht ausdrücklich gesagt wird, daß die genannten Themen auch wirklich behandelt werden: Die Affektionen „Leidenschaft, Begierde, Streben, Lust und Unlust" stehen in einer Aufführung, die durch οἷον eingeleitet wird und die nur Beispiele von Affektionen bietet, welche der Seele und dem Körper gemeinsam sind – bei dem dann ihrerseits Lust und Unlust durch die Worte πρὸς τούτοις gewissermaßen von den anderen Affektionen abgesondert werden (vgl. auch Somn. 454b 30–31).

68 An. 420b 21 und 421a 6. Vgl. auch die Ankündigung einer Abhandlung über das Atmen und den Schlaf in An. 432b 11 ff.

69 Zu diesen Stellen s. Ross 1955, 17. Die Zuverlässigkeit dieser Bezugnahmen ist nicht jedem Zweifel enthoben, da sie auch einer späteren Überarbeitung oder Redaktion entstammen könnten (obwohl mehrere dieser Hinweise so organisch in den Text integriert sind, daß die Unterscheidung zwischen älterer Fassung und späterer Überarbeitung in solchen Fällen praktisch unmöglich ist; vgl. Wiesner 1978, 251). Das chronologische Verhältnis zwischen An. und PN, zwischen den verschiedenen Schriften der PN und zwischen verschiedenen ‚Schichten' innerhalb einzelner Schriften völlig zutreffend zu bestimmen, ist wohl unmöglich, zumal bei der Beurteilung von Unterschieden zwischen den Schriften oder Schriftteilen immer mit der von Charles Kahn (1966, 51) gemachten Unterscheidung zwischen „the date of the discovery of the ideas" und dem Zeitpunkt ihrer schriftlichen Festlegung zu rechnen ist (ein dritter Punkt, der bei dieser Frage zu beachten ist, ist die von Aristoteles beabsichtigte Reihenfolge, in der die Schriften vom Publikum gelesen bzw. gehört werden sollten). Ob sich aus bestimmten Unterschieden bei der Behandlung eines Themas in zwei verschiedenen Schriften ableiten läßt, welche der beiden Behandlungen „überlegen" ist, bleibt oft eine Frage der persönlichen Bevorzugung (z. B. Düring 1966, 562; Welsch 1987, 350–351) – auch abgesehen davon, daß die „überlegene" Ansicht nicht notwendig die spätere sein muß.

stungen (πράξεις) seien. Die wichtigsten dieser Leistungen seien diejenigen, die der Seele und dem Körper gemeinsam seien (κοινὰ τῆς τε ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος), wie Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, Leidenschaft, Begierde und Streben sowie Lust und Unlust. Außerdem[70] gebe es Leistungen, welche allen Wesen, die Leben besitzen, gemeinsam seien, und Leistungen, die nur einigen Lebewesen gemeinsam seien. Die wichtigsten hiervon seien die vier Paare Schlafen und Wachen, Jugend und Alter, Ein- und Ausatmen und Leben und Tod. Schließlich gehöre es auch noch zur Aufgabe des Naturforschers, sich in gewissem Maße mit Gesundheit und Krankheit zu beschäftigen.

Es ergibt sich aus dieser Einleitung, daß Aristoteles sich im avisierten Vorlesungsturnus mit den wichtigsten (τὰ μέγιστα) Leistungen und Affektionen der beseelten Wesen beschäftigen will; diese haben gemeinsam, daß sie

70 Die Worte πρὸς δὲ τούτοις sind nicht so aufzufassen, daß die folgenden Aktivitäten der beseelten Wesen *nicht* „der Seele und dem Körper gemeinsam“ wären (denn z. B. Schlaf ist für Aristoteles durchaus eine Affektion, welche beide erleiden). Der Satz knüpft an a 4 an, indem er zum Ausdruck bringt, daß die Verteilung der zu untersuchenden Leistungen unter den beseelten Wesen nicht konstant ist: Manche sind allen beseelten Wesen (Menschen, Tieren und Pflanzen) gemeinsam, manche kommen nur bei einigen Arten von Lebewesen vor. Aristoteles deutet hier also die Grenzen an, zwischen denen die behandelten Phänomene vorkommen. Das eigentliche Thema der PN bleiben die „gemeinsamen und eigentümlichen Leistungen der beseelten Wesen“; da er sich aber nur mit den wichtigsten dieser Gruppe beschäftigen wird und für diese wichtigsten gilt, daß sie „der Seele und dem Körper gemeinsam sind“, läßt es sich verstehen, daß es diese letztere Formulierung ist, mit der Aristoteles selber an anderen Stellen diese Schriftenreihe bezeichnet (z. B. An. 433b 19–21; PA 643a 35) und von der er im direkt anschließenden Abschnitt 436b 2–9 ausgeht. – Übrigens fällt auf, daß die dort gebotene Begründung, die genannten Leistungen seien der Seele und dem Körper gemeinsam, weil sie alle entweder mit der Sinneswahrnehmung einhergehen oder davon verursacht werden, das Forschungsthema unnötig auf den Bereich der mit Wahrnehmung begabten Lebewesen (ζῷα) einschränkt: Mit τὰ λεχθέντα können schwerlich alle im vorhergehenden genannten Leistungen gemeint werden, denn Jugend und Alter und Leben und Tod sind keineswegs an die Sinneswahrnehmung gebunden (vgl. Freudenthal 1869, 82 Anm. 2: „In Wirklichkeit sind νεότης und γῆρας, ὑγίεια und νόσος als auch den Pflanzen zukommend unabhängig von der Wahrnehmung, darum aber natürlich nicht minder κοινὰ σώματος καὶ ψυχῆς.“; anders Siwek 1963, 70 Anm. 25). Daher ist es angezeigt, τὰ λεχθέντα nur auf die in 436a 9–11 erwähnten Leistungen zu beziehen. – Im Gegensatz zu Wiesner (1978, 274) sehe ich, was die Verteilung der genannten Leistungen über die beseelten Wesen angeht, keine Diskrepanz zwischen Sens. 436a 12 und Somn. (wo es heißt, daß der Schlaf bei allen Lebewesen vorkommt): In Sens. wird nicht behauptet, „that sleep belongs only to τῶν ζῴων ἐνίοις“, sondern die Worte τὰ μὲν ... τὰ δὲ ... geben nur die Extremen an; das τούτων soll nicht so strenggenommen werden, daß es sich entweder auf das eine oder auf das andere Extrem beziehen könnte, sondern als bezüglich der zwischen diesen Grenzen befindlichen Leistungen der beseelten Wesen. – Zu diesem Passus s. auch Förster 1932.

sowohl die Seele wie den Körper affizieren. Manche davon kommen bei allen beseelten Wesen vor (wie Jugend und Alter, Leben und Tod), manche nur bei einigen (wie Wahrnehmung, Gedächtnis und Schlaf, welche nur bei den Lebewesen, nicht bei den Pflanzen vorkommen, weil sie Affektionen des sensitiven Seelenteils sind) und manche nur beim Menschen (die Erinnerung; vgl. Mem. 453a 7–14). Tatsächlich finden sich in den folgenden Schriften Abhandlungen über die Sinneswahrnehmung (436b 8–449b 3), über Gedächtnis und Erinnerung (449b 3–453b 11), über Schlafen und Wachen (453b 11–458a 32), über Jugend und Alter (467b 10–470b 5), über Ein- und Ausatmen (470b 6–478b 21) und über Leben und Tod (478b 22–480b 20), bei dem die Abhandlungen über Träume (458a 33–462b 12) und Weissagung im Schlaf (462b 12–464b 18) als dem Thema des Schlafes untergeordnet zu betrachten sind und die Abhandlung über Länge und Kürze des Lebens (464b 19–467b 9) sich an die Themen Jugend und Alter und Leben und Tod so eng anschließt, daß sie als in diesen Titeln einbegriffen betrachtet werden kann.[71] Auffällig ist, daß die in Sens. 436a 9–10 angekündigten Behandlungen von Leidenschaft, Begierde, Streben, Lust und Unlust sich nicht in der Sammlung der PN finden und im Laufe des Turnus nicht wieder erwähnt werden (s. oben). Auch die Ankündigung einer Abhandlung über Gesundheit und Krankheit (die in Long. 464b 32–33 wiederholt wird) findet in unserer PN-Sammlung keine Entsprechung; sie scheint in 480b 23ff. in Angriff genommen zu werden, ist aber entweder nicht erhalten oder gar nicht geschrieben worden.[72]

In diesem Prooimion der PN wird also eine Abhandlung über die Verbindung (συζυγία) von Schlafen und Wachen angekündigt. Es ist bedeutsam, daß es in Aristoteles' biologischen Schriften mehrmals derartige Hinweise auf eine Abhandlung über den Schlaf gibt,[73] niemals aber auf die Schriften über Träume und Weissagung im Schlaf.[74] Nur in Somn. selber werden diese

71 Die Schriften Long., Juv., Resp. und VM gehören so eng zusammen, daß man sie als eine kontinuierliche Abhandlung betrachten könnte (vgl. auch die Einleitung von Juv. 467b 10–12; Düring 1966, 562; Hett 1936, 388; Ross 1955, 2). Die meisten Herausgeber verteilen sie in drei Abteilungen: Long. (ab 464b 19), Juv. (ab 467b 10) und Resp. (ab 470b 6); nur Siwek druckt VM als selbständige Schrift ab (ab 478b 22).

72 Vgl. auch noch den Hinweis in PA 653a 8. Zu dieser Abhandlung Flashar 1962, 318; Strohmaier 1983; Marenghi 1961; van der Eijk 1990a, 54.

73 Long. 464b 31; An. 432b 11f.; MA 704b 1. Es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der Verweis in PA 653a 19 (ἔν τε τοῖς περὶ αἰσθήσεως καὶ περὶ ὕπνου διωρισμένοις) auf die ganze PN-Sammlung Bezug nimmt (vgl. PA 656a 29, wo mit τὰ περὶ αἰσθήσεως offenbar auf Juv. 469a 12 verwiesen wird).

74 Das Träumen wird kurz behandelt in HA 537b 13–20, wo sich fast dieselben Formulierungen finden lassen wie in Insomn. 462b 1–11, jedoch keine Bezugnahme auf diese Schrift erfolgt. Bezeichnenderweise wird dieser Abschnitt in HA abgeschlossen mit der Formulierung περὶ

angekündigt: Im Einleitungsabschnitt von Somn. wird gesagt, in Ergänzung zur Untersuchung über den Schlaf solle untersucht werden, was der Traum sei und aus welchem Grund Schlafende manchmal träumen, manchmal aber nicht – oder, wenn sie immer träumen, aus welchem Grund sie sich nicht in allen Fällen an ihre Träume erinnern können;[75] außerdem solle untersucht werden, ob man im Schlaf die Zukunft voraussehen kann, und wenn ja, in welcher Weise, und ob dieses Vorhersehen nur zukünftige menschliche Handlungen betreffe oder auch Ereignisse, deren Ursache im „Dämonischen" liege und welche natürlich oder von selbst geschehen.[76] Weiterhin wird in 456a 27 für die Behauptung, der Traum sei eine Art Wahrnehmungseffekt, eine noch ausstehende Begründung versprochen.

Diese Tatsachen weisen darauf hin, daß eine Abhandlung über den Traum von Aristoteles nur als Teil einer Abhandlung über den Schlaf gedacht wird und sozusagen kein Recht auf selbständige Thematisierung hat. Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die Behandlung der Weissagung im Schlaf in Div. (s. unten). Diese methodische Unterordnung läßt sich als eine Konsequenz der aristotelischen Bewertung des Traums als eine *Begleiterscheinung* der Sinneswahrnehmung und des Schlafes verstehen.[77] Der Traum ist einfach eine Resterscheinung zweier an sich zielgerichteter Vorgänge, dient aber selber keinem Zweck. Die einzige teleologische Bemerkung findet sich in Div. 463b 13–14, wo es heißt, daß Träume nicht deswegen existieren, damit sie als Medium göttlicher Offenbarung dienen. Die nachdrückliche Bezeichnung der meisten Träume als συμπτώματα in demselben Kontext ist auch im Hinblick auf diese allgemeine Zwecklosigkeit des Traums bedeutsam.[78]

μὲν οὖν αἰσθήσεως καὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως τοῦτον ἔχει τὸν τρόπον, die sich auf HA 532b 29–537b 22 bezieht. In GA 778b 20–779a 26 wird zwar von Wahrnehmung während des Schlafes und von Schlafwandeln, nicht aber von Träumen gesprochen (779a 15; a 18).

75 Die Beantwortung dieser Fragen findet sich im 3. Kapitel von Insomn., besonders im Anhang 462b 1–11. Auffällig ist, daß diese letzteren Fragen (die den Charakter von ‚Problemata' haben: vgl. Somn. 456a 27ff.) sich in Insomn. keineswegs als die wichtigsten erweisen, sondern nur beiläufig berührt werden. Dies dürfte jedoch kein Hinweis dafür sein, daß die Einleitung Somn. 453b 12–24 eine spätere Ergänzung wäre: Wahrscheinlicher ist, daß Aristoteles hier noch nicht völlig realisieren will, welche Fragen er bei der Untersuchung des Träumens in Angriff nehmen wird (s. oben S. 63).

76 Zur Deutung dieses letzten Satzes s. Anm. zu 463b 14. Auch hier gibt es eine gewisse Diskrepanz zwischen dem, was in Somn. angekündigt wird, und dem, was in Div. geboten wird: Das Wort δαιμόνιος wird dort nicht auf die Herkunft der vorausgesehenen Ereignisse, sondern auf die Herkunft des weissagenden Traums angewandt.

77 Siehe oben S. 49; so auch Cambiano/Repici 1988, 124–125.

78 So auch Wili 1945, 74f. Als solches ist der Traum mit der in PA IV 2 erörterten Galle vergleichbar, die ebenfalls nur da sei, weil sie notwendige Folge anderer, durchaus zielgerichteter Vorgänge sei. Daß Aristoteles die Existenz solcher Dinge anerkennt, ist (gegen Wijsenbeek-Wijler

Die Schrift Insomn. steht also im Kontext der PN und der Abhandlung über Schlafen und Wachen und stellt sich dar als eine sich auf An. stützende Behandlung eines Phänomens, das mit der Sinneswahrnehmung verbunden ist und bei dem sowohl die Seele wie der Körper affiziert werden. Dem entspricht völlig der Inhalt der Schrift: Es findet sich einmal eine explizite Bezugnahme auf An. (459a 23), wo die dort (An. III 3) gebotene Abhandlung über die Vorstellung vorausgesetzt wird; und auch in anderen Hinsichten finden sich zahlreiche Bemerkungen, wo vorausgesetzt wird, was Aristoteles sich in An. zu erklären bemüht hat.[79] Auf Somn. wird nicht ausdrücklich Bezug genommen, aber die Behandlung der körperlichen Faktoren im 3. Kapitel stützt sich offensichtlich auf die physiologische Erklärung des Schlafes in dieser Schrift.[80] Schließlich knüpft Insomn. in Fragestellung und Terminologie völlig an die vorhergehenden Schriften der PN an (s. oben S. 65).

Für die Datierung der Schrift erweist es sich daher als angezeigt, sie zusammen mit Somn. zeitgleich oder etwas später als An. zu setzen, also in die späte Schaffensperiode des Aristoteles.[81] Auch mehrere sprachliche Übereinstimmungen mit GA unterstützen diese Datierung.[82] Das chronologische Verhältnis zu den anderen biologischen Werken noch genauer zu bestimmen, scheint aber unmöglich und für die Interpretation der Schrift auch nicht von großer Wichtigkeit zu sein.[83] Natürlich gelten diese Argumente nur für die Schrift Insomn. in der Form, in der sie uns vorliegt, und es wäre theoretisch denkbar, daß die Einrahmung in die PN und die Bezugnahmen auf An. der Überarbeitung einer bereits früher geschriebenen Fassung entstammen könnten. Außerdem ist zu beachten, daß die Reihenfolge, in der die Schriften dem Leser/Hörer vom Verfasser dargeboten werden, nicht notwendig dieselbe ist wie diejenige, in der sie geschrieben wurden. Es gibt jedoch im Text keine Gründe, mit der Existenz einer solchen früheren Fassung zu rechnen

1976, 263) keineswegs abnorm oder überraschend: Man solle nicht bei jedem Ding nach seinem Zweck fragen, es gebe ja viele Dinge, welche nur daseien, weil andere Dinge, die zweckmäßig seien, daseien (PA 677a 17–19; vgl. auch PA 645b 32).

79 Z. B. in 458b 3–4; b 4–5; b 28–30; 459b 4–5 (s. Anm.).

80 Z. B. die Erwähnung der „Verwirrung" in 461a 8, der „Bewegung" in 461a 13–14 und der „Ausdünstung" in 462b 6, welche ohne Vorkenntnisse von Somn. schwerlich verständlich wären.

81 D. h. zwischen 330–322. Die späte Datierung von An. (in seiner jetzigen Form) gilt als unumstritten (vgl. Lefèvre 1972, passim; Rist 1989, 30; Flashar 1983, 277; Düring 1968, 335).

82 Siehe Anm. zu 460a 12–14 und zu 461b 16–19. Zur Datierung von GA s. Kullmann 1974, 2–5; Preus 1975, 46; Kollesch 1985, 31.

83 Über das chronologische Verhältnis zwischen Somn. und PA s. Kullmann 1974, 315 Anm. 22, und Wiesner 1978, 271 ff.; die Querverweise bieten in diesem Fall keinen Aufschluß, da sowohl Somn. auf PA zurückverweist wie umgekehrt.

(in dem Sinne, daß sich daraus die Anwesenheit scheinbarer Widersprüche und anderer inhaltlicher Probleme erklären ließe), zumal da die von Nuyens durchgeführte Unterscheidung zwischen einer ‚instrumentalistischen' und einer ‚hylemorphistischen' Phase in der aristotelischen Psychologie (welchen dann Insomn. Kap. 2–3 bzw. Kap. 1 zugehören würden, wie es Drossaart Lulofs [1947, I, ix-xlii] vorschlug) sich als nicht mehr haltbar erwiesen hat.[84] Auch das Argument des Drossaart Lulofs (1947, I, xxxii-xxxiii), der Abschnitt 459b 23–460a 32 gehöre einer früheren Schaffensperiode an, weil dort eine emanatorische Wahrnehmungstheorie vertreten würde, welche mit den sonst in An. und Sens. belegten Ansichten unvereinbar wäre, hat sich als nicht stichhaltig erwiesen.[85] Ein möglicher Hinweis auf spätere Überarbeitung wäre schließlich nur noch die Tatsache, daß die Rolle des Blutes beim Traumvorgang nicht vollständig und befriedigend in die physiologische Beschreibung des 3. Kapitels integriert worden ist (s. Anm. zu 461 a 25; 461 b 11 ff.) – zumal sich etwas Ähnliches auch in Somn. zeigte (vgl. Wiesner 1978, 264 ff.). Es ließe sich denken, daß die etwas überraschende, erneute Beschreibung des Traumvorgangs in 461 b 11 ff. einer solchen Überarbeitungsphase entstammen würde (s. aber Vorbem. zu 461 b 7 ff.). Aber es gibt (im Gegensatz zur Frage des Blutes in Somn.) im Corpus Aristotelicum keine anderen Abhandlungen über den Traum, aus denen hervorginge, daß er in einer früheren Phase über die Rolle des Blutes anders gedacht hätte. Außerdem läßt sich die Unausgeglichenheit im 3. Kapitel von Insomn. auch aus der ‚progressiven' Darstellungsstrategie des Aristoteles erklären.

De insomniis als Zeugnis der aristotelischen Psychologie: Wahrnehmung, Vorstellung, Zentralsinn

Es soll nicht geleugnet werden, daß Insomn. sich in vielerlei Hinsicht inhaltlich beträchtlich von den anderen psychologischen Werken unterscheidet. Dies hängt damit zusammen, daß in Insomn. mehrmals zur Veranschaulichung des Schlafzustands Analogien mit dem Wachzustand geboten werden. So ist das ganze 2. Kapitel dem Wachzustand gewidmet und bietet als solches wichtige Informationen zu Aspekten der aristotelischen Sinneslehre, die in An. und den übrigen PN kaum erörtert werden; auch die Bemerkungen im 3. Kapitel über die physiologischen Faktoren des Wahrnehmungsvorgangs

84 Nuyens 1948. Korrekturen von Nuyens' Arbeit in Kahn 1966; Block 1961; Hardie 1964; Lefèvre 1972, 156–214; Wiesner 1978, 241–243, und Modrak 1987, 10–15. Die Gliederung von Somn. und Insomn. in zwei chronologisch verschiedene Schichten durch Drossaart Lulofs ist von Wiesner 1978 überzeugend widerlegt worden.

85 Siehe „Allg. Bem." [2] zum Abschnitt 459b 23–460a 32.

bedeuten eine wichtige Ergänzung zu demjenigen, was in An., Sens., Mem. und Somn. geboten wird.[86]

Auffällig ist in dieser Hinsicht, daß in Insomn. dem sog. „Wahrnehmungsprinzip" (ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως) eine beträchtlich aktivere Rolle zugesprochen wird als in Somn. Dort nämlich wurde der Schlaf als eine Untätigkeit und ein Unvermögen zur Wirksamkeit dieses Wahrnehmungsprinzips definiert (455 a 26–27; b 3; b 10). Dieses Prinzip wurde dort als das „gemeinsame Vermögen" bezeichnet, das mit allen Einzelsinnen einhergehe und kraft dessen man „wahrnehme, daß man wahrnehme" (d. h. sich seiner Wahrnehmungen ‚bewußt' ist), und kraft dessen man die Sinnesinhalte voneinander unterscheide; wenn dieses Vermögen nicht wirksam sei, sei es plausibel, daß auch die Einzelsinne nicht wirksam seien; darum solle man den Schlaf als eine Untätigkeit dieses gemeinsamen Vermögens definieren.[87] In Insomn. wird aber trotz der Bemerkung, daß im Schlaf die Einzelsinne nicht wirksam seien (461 a 5–7), dem Wahrnehmungsprinzip durchaus eine gewisse Aktivität zugeschrieben: Denn dieses sei jedenfalls die Instanz, der sich die Traumbilder zeigen, und wahrscheinlich auch die Instanz, von der sie nach ihrer Richtigkeit beurteilt werden (461 a 7; 461 a 28–b 5; 461 b 24–462 a 8; s. oben S. 50). Die ‚Metawahrnehmung' – dasjenige Vermögen, kraft dessen Aristoteles in Somn. 455 a 15 von einem „gemeinsamen Sinnesvermögen" sprach – zeigt im Schlaf also immerhin eine gewisse Tätigkeit. Es besteht hier also eine Spannung zwischen den beiden Schriften: Die Tatsache, daß das Träumen immerhin eine bestimmte sensitive Erfahrung zu sein scheint, zwingt Aristoteles zu einer Annahme, die von seinen früheren Aussagen in Somn. zwar nicht ausgeschlossen, jedenfalls aber nicht vorbereitet oder impliziert wird. Auch dieser scheinbare Widerspruch erklärt sich wieder aus dem ziemlich selbständigen Charakter der beiden Schriften und ihrer Thematik (s. oben S. 67) und aus dem ‚progressiven' Charakter der Darstellung: Es zeigt sich, daß die Aussagen in Somn. zu pauschal waren und daß das Phänomen des Traums Aristoteles zu einer Ergänzung oder Präzisierung zwingt, ohne daß er seine früheren Aussagen in Somn. daran anpaßt.[88] Dabei könnte man sich sogar überlegen, den Abschnitt in Insomn. 459 a 1–8 als einen absichtlichen Versuch des Aristoteles zu deuten, diesen Widerspruch zu lösen, indem er

86 Dazu u. a. Wedin 1988; Modrak 1988; Neuhäuser 1878b; Bäumker 1877; Webb 1982; Hartman 1977; Schmidt 1881.

87 Somn. 455 a 33 ff.: τοῦ γὰρ κυρίου τῶν ἄλλων πάντων αἰσθητηρίου καὶ πρὸς ὃ συντείνει τἆλλα, πεπονθότος τι συμπάσχειν ἀναγκαῖον καὶ τὰ λοιπὰ πάντα, ἐκείνων δέ τινος ἀδυνατοῦντος οὐκ ἀνάγκη τοῦτ' ἀδυνατεῖν. Zur Distribution der verschiedenen Bezeichnungen des Zentralsinns (κοινὴ δύναμις, κύριον αἰσθητήριον, ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, πρῶτον αἰσθητικόν) s. Anm. zu 461 a 6.

88 Vgl. hierzu auch Gallop 1990, 17–18.

dort die Möglichkeit suggeriert, die Wahrnehmung sei im Schlaf zwar nicht „wirksam" (ἐνεργεῖν), sei aber immerhin imstande, etwas zu „erleiden" (πάσχειν). Im Hinblick hierauf dürfte es auch bedeutsam sein, daß im dortigen Stadium der Untersuchung der ‚Beurteilungsakt' noch der Meinung (δόξα) zugesprochen wird (459a 8), während es später das Wahrnehmungsprinzip zu sein scheint, das diese Rolle erfüllt (s. oben S. 50). Eine zweite (ergänzende) Möglichkeit zur Lösung liegt in der Annahme (die zwar im Text von Insomn. nicht klar zum Ausdruck gebracht, durch verschiedene Bemerkungen aber impliziert wird), daß im Anfang des Schlafes keine Träume erscheinen: Diese stellen sich erst ein, wenn das Blut sich scheidet (461 a 25 ff.) – also in einem Moment, wo der Schlafende schon auf dem Weg zum Erwachen ist (Somn. 458a 10–25; 457b 25–26) und das Wahrnehmungsprinzip nicht länger durch das Blut gefesselt ist (461 b 26).

Überhaupt ergeben sich aus Insomn. wichtige Informationen zu Aristoteles' viel diskutiertem Begriff des „Gemeinsinns" oder „common sense", der hier stets mit dem Terminus „Wahrnehmungsprinzip" (ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως) bezeichnet wird.[89] Die Rolle, die dieses Vermögen im Schlaf spielt (die Wahrnehmung und Beurteilung der Traumerscheinungen), wird nämlich anhand eines Vergleichs mit seinem Funktionieren im Wachzustand erklärt (461a 30; b 24–30). Daraus ergibt sich, daß man durch das „Ankommen" (ἀφικνεῖσθαι) der sensitiven Bewegungen beim Zentralorgan (dem Sitz dieses Prinzips im Herzen) die fragliche Wahrnehmung „wahrnimmt", d. h. sich ihrer bewußt wird.[90] Diese ‚Metawahrnehmung' bezieht sich auf die Bewegungen, die von jedem Einzelsinn zum Zentralsinn vermittelt werden.[91] Aristoteles unterscheidet also zwei Momente, welche auch mit den verschiedenen Verben „Erscheinen" (φαίνεσθαι) und „die Meinung bewirken" (δοκεῖν) bezeichnet werden: das Ankommen der sensitiven Bewegungen in den einzelnen (peripheren) Sinnesorganen (dem Auge, dem Ohr usw.) und das Ankommen dieser Bewegungen im Zentralorgan (dem Herzen). Nennen wir das erste Moment t_1, das zweite t_2. Nun scheint die aristotelische Vorstellung zu sein, daß erst, wenn die Bewegungen beim Zentralorgan angekommen sind, von einer ‚bewußten' Wahrnehmung geredet werden kann.[92] Nor-

89 Literatur zu diesem Begriff (abgesehen von den Kommentaren zu den einschlägigen Stellen in An. II 5; III 1 und 2; Sens. 6 und Somn. 2): Block 1961, 1964, 1965 und 1988; Kahn 1966; Hamlyn 1959 und 1968; de Corte 1932; Schiller 1973; Kosman 1975; Lokhorst 1992; Modrak 1987, 55–80; Beare 1906, 276–336; Welsch 1987, 256–380; Hardie 1964 und 1976; Slakey 1961; Sorabji 1974; Bäumker 1877, 62–91; Neuhäuser 1878b, 71–132.

90 Dies steht im Einklang mit der Aussage in Somn. 455a 17, daß es kraft dieses Vermögens sei, daß man wahrnehme, daß man wahrnehme.

91 Vgl. die Verwendung von εἰσαγγέλλειν in Insomn. 461 b 3.

92 Das Wort ‚bewußt' ist natürlich ein Anachronismus: Aristoteles bezeichnet dasjenige, was wir

malerweise, d.h. bei einer solchen ‚bewußten' Wahrnehmung im Wachzustand, liegt offenbar kein (oder fast kein) Zeitunterschied zwischen dem Moment des Eintreffens der Bewegungen in den peripheren Sinnesorganen (t_1) und dem Moment des Eintreffens dieser Bewegungen im zentralen Sinnesorgan (t_2) vor.[93] Aber nicht alle Bewegungen werden vom Zentralorgan bemerkt: Es gibt ja die Möglichkeit, daß schwächere Bewegungen von stärkeren Bewegungen verdrängt und unsichtbar gemacht werden. Physiologisch heißt dies, daß diese schwächeren Bewegungen nicht zum Zentralorgan gelangen können und sozusagen in den peripheren Organen zurückbleiben (Insomn. 460b 28ff.; Div. 463a 7–11). Erst wenn diese aufgehört haben, wirksam zu sein (wie im Schlaf), bekommen die darin zurückgebliebenen sensitiven Bewegungen eine Möglichkeit, zum Zentralorgan durchzudringen. Das „Wahrnehmen" (αἰσθάνεσθαι) dieser Bewegungen, die im Wachzustand „verborgen blieben" (λανθάνουσι 463a 9), ist das Träumen. Bei dieser Situation besteht also ein beträchtlicher Zeitunterschied zwischen t_1 und t_2.[94]

Aus dieser Darstellung läßt sich verstehen, daß Aristoteles sich im 2. Kapitel von Insomn. ausführlich mit zwei Themen beschäftigt, die für die Sinneswahrnehmung *im allgemeinen* gelten, die aber zur Begründung seiner Traumtheorie von höchster Wichtigkeit sind. Zuerst bedarf diese Theorie der Voraussetzung, daß die in den Wahrnehmungsorganen zurückgebliebenen Bewegungen den Zeitunterschied zwischen t_1 und t_2 überbrücken können und behalten werden: Dies wird mit einer ausführlichen Darstellung des „Verharrensmechanismus" dargelegt (459a 28–b 23). In diesem Zusammenhang spielt auch der Begriff des „Wahrnehmungseffekts" (αἴσθημα) eine wichtige Rolle: Er ist die von einer Wahrnehmung hervorgebrachte Affektion im Wahrnehmungsorgan, die ihrerseits wieder Gegenstand der Wahrnehmung werden kann (460b 2), und zwar Gegenstand der Wahrnehmung für das Wahrnehmungsprinzip.[95] Und es ist eben die Verwirklichung dieser Möglichkeit des „Wahrnehmbarseins" der Wahrnehmungseffekte (welche also ein endogener Vorgang im Körper ist), welche von Aristoteles mit dem

als ‚bewußte Wahrnehmung' betrachten, mit dem Ausdruck „wahrnehmen, daß man wahrnimmt", während er bei unbewußter Wahrnehmung (d.h. Wahrnehmungen, die man nicht wahrnimmt) immer das Verb λανθάνειν benutzt. Die Unterscheidung zwischen den zwei Zeitpunkten wird auch von Wedin (1988, 30ff.) gemacht, aber Wedins Auffassung vom aristotelischen Begriff der „aktuellen Wahrnehmung" weicht von der meinigen ab.

93 Siehe dazu Wedin 1988, 31–32.

94 Diese Deutung setzt voraus, daß Träume auf den Überbleibseln *kleiner* Bewegungen beruhen, die im Wachzustand nicht bemerkt worden sind; zur Frage, ob dies wirklich die aristotelische Ansicht ist, s. oben S. 41 sowie die „Allg. Bem." zu 460b 28ff.

95 Zum Begriff αἴσθημα s. Wedin 1988, 30–39, vor allem 36ff.; Hartman 1977, 200–205.

Begriff „Vorstellung" oder „Erscheinung" (φαντασία) bezeichnet wird: Denn die Vorstellung ist „die Bewegung, die von der aktuellen Wahrnehmung ausgeht" (459a 17–18). Das Ergebnis dieser Bewegung sind „Erscheinungen" oder „Vorstellungsprodukte" (φαντάσματα), von denen Träume eine species sind.[96]

Zweitens bedarf Aristoteles' Traumtheorie der Annahme, daß diese schwächeren Bewegungen immerhin während des Wachzustands von den peripheren Sinnesorganen *wahrgenommen* werden (dies ist die Funktion des Abschnitts 459b 23–460a 32, der die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für kleine Unterschiede thematisiert); denn Träume beruhen nicht auf mit dem Schlaf gleichzeitigen Wahrnehmungen externer Gegenstände, sondern auf Restbewegungen aus dem Wachzustand; diese Ansicht impliziert aber, daß diese Bewegungen immerhin von den Sinnesorganen aufgenommen worden sind und daß die Sinnesorgane also auch für kleine, schwache Bewegungen empfindlich sein müssen.

Nun scheint es für die Diskussion über das Problem des sog. ‚Gemeinsinns' bei Aristoteles von höchster Wichtigkeit, zu unterscheiden zwischen dem, was Aristoteles „aktuelle Wahrnehmung" (αἴσθησις κατ' ἐνέργειαν) nennt, und dem, was wir als „bewußte Wahrnehmung" bezeichnen. Die Aussagen in Insomn. weisen darauf hin, daß die aktuelle Wahrnehmung der Vorgang ist, der im Wahrnehmungsorgan stattfindet, wenn es von einem Sinnesgegenstand bewegt wird. Daß Aristoteles dieses Bewegtwerden des einzelnen Sinnesorgans durch das Sinnesobjekt (also im Moment t_1) wirklich als eine aktuelle (und nicht etwa eine potentielle oder virtuelle) Wahrnehmung betrachtet, ergibt sich aus den folgenden Belegen.[97] [i] Das Träumen ist eine Art von ‚Vorstellung' (φαντασία); die Vorstellung wird definiert als „die Bewegung, die von der aktuellen Wahrnehmung ausgeht" (Insomn. 459a 18; An. 429a 2); das Träumen beruht also auf aktuellen Wahrnehmungen. [ii] In 461b 22 heißt es, das Traumbild sei ein Überbleibsel des aktuellen Wahrnehmungseffekts. [iii] In 459b 5 wird gesagt, der Mechanismus des ‚Verharrens' einer Bewegung geschehe auch im Sinnesorgan, da auch die *aktuelle* Sinneswahrnehmung eine Art qualitativer Veränderung sei; da das Träumen auf diesem Mechanismus beruht, müssen die Bewegungen, die sich dem Wahrnehmungsprinzip in der Form von Träumen zeigen, durchaus die Überbleibsel aktueller Wahrnehmungen sein. [iv] In Juv. 467b 29 heißt es, es

96 Siehe Wedin 1988, 39–45. Hiermit steht die Aussage in Mem. 450a 10 im Einklang, daß das Vorstellungsprodukt eine Affektion des Gemeinsinns ist.

97 Dies im Gegensatz zur Auffassung der meisten Ausleger, die Wahrnehmung sei erst wirklich, wenn sie ‚bewußt' ist, d. h. wenn sie vom Gemeinsinn bestätigt worden ist (so z. B. Kahn 1966, 65ff.; Neuhäuser 1878b, 60–70; Wedin 1988, 30–31). Vgl. zu meiner Auffassung auch Bäumker 1877, 78–82; Welsch 1987, 176–177.

sei notwendig, daß die aktuellen Wahrnehmungen zum zentralen Sinnesorgan geführt werden (... ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἀπαντᾶν): Sie sind also bereits aktuell, bevor sie zum Zentralorgan gelangen. [v] Der Ausdruck, daß wir mittels dieses gemeinsamen Vermögens „wahrnehmen, daß wir *wahrnehmen*" (Somn. 455a 16–17; An. 425b 12ff.; vgl. EN 1170a 29ff.; Sens. 448a 29).

Aus all diesem ergibt sich, daß die aktuelle Wahrnehmung *an sich* ein Vorgang in den peripheren Sinnesorganen ist und daß diesen in dieser Hinsicht eine relative Selbständigkeit im Sinnesvollzug nicht abzusprechen ist.[98] Der ‚Gemeinsinn' oder 'common sense' spielt *dabei* noch keine Rolle: Dieser kommt erst ins Spiel, wenn diese einzelne Wahrnehmung benutzt wird (d. h. mit anderen Wahrnehmungen verglichen oder koordiniert oder ihrer Richtigkeit nach beurteilt wird). Zwar wird es in vielen Fällen so sein, daß diese Benutzung sofort stattfindet, bei dem die Momente t_1 und t_2, wie gesagt, (fast) zusammenfallen. Es ist aber durchaus möglich, so legt Aristoteles in Insomn. dar, daß eine derartige Wahrnehmung im peripheren Sinnesorgan vom Wahrnehmungsprinzip *nicht* bemerkt wird, d. h., daß wir uns ihrer nicht ‚bewußt' sind. Und dieser Gedanke des Aristoteles läßt sich auch sehr wohl verstehen: Denn es ist ganz plausibel, daß unsere Sinnesorgane im Wachzustand viel mehr Eindrücke empfangen, als wir uns bewußt sind. Diese „nicht wahrgenommenen Wahrnehmungen" (denn so drückt Aristoteles sich aus; s. oben) bleiben aber als αἰσθήματα in den Sinnesorganen zurück und können sich im Schlaf kraft des Vorstellungsvermögens (φαντασία) nachträglich manifestieren. Denn, wie gesagt, das Träumen ist nach Aristoteles nicht ein Während-des-Schlafs-Wahrnehmen von externen Gegenständen, sondern ein Sich-während-des-Schlafs-bewußt-Werden einer Wahrnehmung, die man im Wachzustand gemacht hat.

Traum und Gedächtnis

Aus dieser Unterscheidung zwischen aktueller und bewußter Wahrnehmung ergibt sich auch, worin nach Aristoteles der Unterschied zwischen dem Träumen und dem Gedächtnis liegt. Man hat in der aristotelischen Traumtheorie soviel Ähnlichkeiten zu seinen Ausführungen über das Gedächtnis gesehen, daß man sich über das Fehlen gegenseitiger Bezugnahmen in Insomn. und Mem. gewundert hat.[99] In der Tat finden sich zwischen den beiden Schriften mehrere Übereinstimmungen: Sowohl das Gedächtnis wie

98 Gegen Neuhäuser 1878b, 61–70.

99 Vgl. Düring 1966, 568 und Anm. 60, und 1968, 256: „Aristoteles erklärt das Traumbild als eine Art Erinnerung"; Wijsenbeek-Wijler 1976, 175; Schrijvers 1982, 173; Newhall 1911, 13–14.

das Träumen sind Realisierungen der Vorstellungsfunktion (Mem. 449b 31ff.; 450a 22ff.), und beide beruhen sie als solche auf der Sinneswahrnehmung (sie sind Affektionen des sensitiven Seelenteils), und zwar auf zeitlich früheren Wahrnehmungen. Auffällige Übereinstimmungen in der Formulierung finden sich auch zwischen der Beschreibung des Erinnerungsvorgangs (Mem. 451b 11; 452a 13–16; 453a 15ff.) und der Charakterisierung des Assoziationsvermögens, dem die Melancholiker ihre weissagenden Träume verdanken (Div. 464a 32ff.; s. Anm.). Der wichtigste Unterschied besteht aber darin, daß das Gedächtnis auf „bewußte", d.h. vom Wahrnehmungsprinzip bestätigte Wahrnehmungen, das Träumen aber auf „unbewußte", noch nicht vom Wahrnehmungsprinzip bestätigte Wahrnehmungen, zurückgeht. Daraus ergibt sich als zweiter Unterschied, daß man sich beim Gedächtnis des Zeitunterschieds zwischen dem Moment von Wahrnehmen und dem Sicherinnern notwendigerweise bewußt ist (Mem. 450a 19ff.; 451a 6), beim Träumen jedoch nicht (oder: nicht immer: 462a 5–8) des Unterschieds zwischen t_1 und t_2.

Die Vermittlung zwischen den Einzelsinnen und dem Zentralsinn

Schließlich gibt es noch ein anderes viel diskutiertes Problem, für das eine genaue Interpretation von Insomn. aufschlußreich sein könnte, nämlich die Frage, welcher körperliche Faktor für die Beförderung (oder: Vermittlung) der Sinnesbewegungen von den peripheren Sinnesorganen zum Herzen verantwortlich ist.[100] Es sind in der bisherigen Forschung für diese Vermittlung zwei mögliche Faktoren angeführt worden: das Blut oder die natürliche Luft im Körper (das σύμφυτον πνεῦμα). Eine dritte Möglichkeit, die noch zu wenig überlegt worden ist, ist die, daß es das (warme) Fleisch ist, das ja auch Medium des Tastsinns ist (An. II 11; vgl. Beare 1906, 188ff.): Tastsinn und Zentralsinn sind nämlich nach Aristoteles sehr eng miteinander verbunden (Somn. 455a 23). Diese Frage ist zu verwickelt, um sie hier in allen Einzelheiten zu besprechen; da aber das Plädoyer für das Blut sich hauptsächlich auf Aussagen in Insomn. stützt, sei hier wenigstens dargelegt, was sich aus dieser Schrift für das fragliche Problem ergibt.[101]

100 Zu dieser Frage: Bäumker 1877, 87–91; Kauder 1960, 149–166; Neuhäuser 1878b, 111–132; Solmsen 1961, 171ff.; Modrak 1987, 73–75; Webb 1982, 27–34; Peck 1942, 589–593; Beare 1906, 323ff.; Verbeke 1978, 198; Wiesner 1978, 267ff.; Manuli/Vegetti 1977, 132–133, 139; Althoff 1992, 103 u. 274.

101 Andere Belegstellen für das Blut als vermittelnden Faktor sind: PA 648a 2ff.; 650b 19ff.; 656b 3ff.; von einer Verbindung zwischen den Gesichts-, den Riech- und den Hörorganen mit den Adern um das Gehirn ist in HA 514a 20ff.; GA 744a 2ff.; PA 656b 17ff. und HA 492a 19ff.

Die erste Stelle, wo von einer Beförderung der Sinnesbewegungen zum Wahrnehmungsprinzip gesprochen wird, ist 461a 4–7. Dort ist vom Blut nicht die Rede, sondern von einem „Rückfluß der Wärme von den äußeren Körperteilen zum Innern". Unklar ist übrigens, ob der Satz διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω ... παλίρροιαν sich auf die zuvor (a4–5) genannte Untätigkeit der einzelnen Sinnesorgane bezieht oder auf die im folgenden (a6–7) genannte Beförderung der sensitiven Bewegungen zum Wahrnehmungsprinzip oder auf beides.[102] Da die Wortfolge darauf hinweist, daß die Betonung auf der Bestimmung „von außen nach innen" liegt, ist wohl eine der zwei letzteren Möglichkeiten zu befürworten. Trifft dies zu, so ist der erwähnte Wärmefluß als *Ursache* der Beförderung der Bewegungen zu betrachten; ob das bedeutet, daß dieser Fluß auch der *vermittelnde* Faktor ist, ist nicht sicher, aber im Hinblick auf den Vergleich mit Wirbeln im Fluß (461a 8f.) nicht undenkbar. Daraus würde sich ergeben, daß weder Blut noch Luft, sondern Wärme für diese Vermittlung verantwortlich ist.[103] Da aber Wärme nicht unabhängig, sondern nur als Qualität eines Substrats vorkommen kann, bleibt die Frage, wie man sich diesen Fluß vorstellen muß: Ist an einen Transport von warmer Luft oder warmem Blut durch körperliche Kanäle (πόροι, φλέβες) zu denken oder an ein Sichzurückziehen von Wärme aus aus Fleisch bestehenden Körperteilen?[104] Und wie soll man sich bei dieser letzteren Möglichkeit das καταφέρεσθαι der Sinnesbewegungen vorstellen?[105]

die Rede, aber ob dies impliziert, daß dadurch ein Transport von Sinnesbewegungen zum Herzen ermöglicht wird, ist nicht klar. In Sens. 439a 1–5; PA 656a 29f. und GA 781a 21ff. wird von Verbindungen zwischen den Tast- und Geschmacksorganen und dem Herzen gesprochen, aber diese Verbindung wird nicht spezifiziert. – Gegen das Blut werden als Belege PA 656b 19ff.; 666a 17ff. und 650b 3ff. aufgeführt, wo es heißt, das Blut habe keine Wahrnehmungsfähigkeit. Dagegen ließe sich aber einwenden, daß das Blut, weil es nicht Sinnes*organ,* sondern *Medium* sein soll, auch gar nicht „wahrnehmend" sein darf: daher die Bemerkung des Aristoteles (PA 656b 19ff.), daß weder das Blut selbst, *noch die blutlosen Teile,* sondern nur die blutenthaltenden Organe Wahrnehmungsfähigkeit besitzen (vgl. auch 651a 13).

102 Siehe Anm.; vgl. auch Wiesner 1978, 268, und Bäumker 1877, 89; für das erste plädiert Neuhäuser 1878b, 129.

103 Auch diese Möglichkeit ist noch zu wenig überlegt worden. Vgl. auch 459b 2–3 und Anm. Zum Belang von Wärme für die Sinneswahrnehmung vgl. PA 667b 26f.; 652b 10; Somn. 457b 1–4, und auch Neuhäuser 1878b, 87ff.; andererseits spricht PA 656b 5 von Verwirrung der Wahrnehmung durch zu große Wärme im Blut (vgl. dazu 648a 3–4; 650b 24ff.).

104 Zur Assoziation von Wärme und Blut vgl. Bäumker 1877, 89: „Diese Vermittlung übernimmt nämlich das Warme, das Blut..." und Wiesner 1978, 267: „During the night, when the warmth flows back and the greatest part of the blood flows down from the head, these movements reach the heart..." und Wiesners Ausführungen 268–269.

105 Träfe diese Möglichkeit zu, so wäre die ganze Rede von ‚Kanälen' und von Bluttransport unnötig, und die Tatsache, daß Aristoteles nirgends von derartigen Verbindungen zwischen

Die zweite Stelle ist 461 a 25, wo zum ersten Male das Blut erwähnt wird: Wenn es zur Ruhe komme und sich scheide, könne die erhaltene Sinnesbewegung kräftige Traumbilder hervorbringen. Es ist wahrscheinlich, daß das καθισταμένου auf 461 a 7–8 καθισταμένης τῆς ταραχῆς Bezug nimmt, d. h., daß hier dieselbe Situation etwas genauer beschrieben werden soll. Schwerer zu bestimmen ist die Bedeutung der Scheidung des Blutes (s. Anm. z. St.). Jedenfalls ist klar, daß die Qualität (d. h. die Temperatur, die Viskosität) des Blutes beim „Erscheinen“ der sensitiven Bewegungen eine wichtige Rolle spielt. Vielleicht meint Aristoteles, daß das Blut erst zur Vermittlung der sensitiven Bewegungen imstande ist, wenn es stabil und rein geworden ist;[106] dies hat aber nicht notwendig mit einem *Transport* von Blut zum Wahrnehmungsprinzip zu tun. Es stellt sich hier die Frage nach der Art der „Vermittlung“ der Bewegungen: Handelt es sich um eine rein mechanische Beförderung der Bewegungen zusammen mit dem Blutfluß, sozusagen ein Mitgeführtwerden auf den Wellen des strömenden Blutes, das durch Kanäle zum Herzen fließt? Dafür sprächen vielleicht die Analogien mit Wirbeln in 461 a 8–11 und mit Fröschen in 461 b 13 ff. Oder handelt es sich um eine qualitative Veränderung des Blutes, bei der das Blut durch die Sinnesbewegung in einer bestimmten Weise affiziert und qualifiziert wird?[107] Dann wäre die Weise, auf die das Blut im Körper affiziert wird, mit der Weise vergleichbar, wie z. B. das Medium der Luft außerhalb des Körpers von einem externen Sinnesgegenstand affiziert wird und zwischen diesem Gegenstand und dem Auge vermittelt (vgl. An. II 7). Bei dieser letzteren Auffassung wäre es für Aristoteles unnötig, eine wirkliche lokale Bewegung des Blutes von den peripheren Organen zum Herzen anzunehmen – ebensowenig wie er für die Wahrnehmung eines externen Gegenstands etwas wie einen Luftfluß annimmt. Auch die Bemerkung über die Scheidung des Blutes (461 a 25) läßt sich dann besser verstehen: Wie die Luft nur zur Vermittlung sensitiver Bewegungen imstande ist, wenn sie transparent (διαφανές) ist, so muß auch das Blut qualitativ (d. h. seiner Temperatur, Viskosität und Reinheit nach) fähig sein, die Bewegungen im Körper zu vermitteln. Und mit dieser Auffassung würde es auch übereinstimmen, daß Aristoteles fast nirgends von einem Rückfluß des Blutes zum Herzen spricht: Im Gegenteil, das Blut kommt aus dem Herzen hervor und verteilt sich zu den Organen und Geweben, denen es

z. B. den Augen und dem Herzen spricht und fast nirgends (außer Insomn. 461 b 11–12) einen *Rückfluß* von Blut zum Herzen anzunehmen scheint, wäre nicht länger problematisch. Vgl. auch Wiesner 1978, 267: „... the movements ... are perceived through the medium of the first faculty.“

106 Vgl. auch PA 656 b 5 und die zuvor (461 a 22–25) genannte Verwirrung durch luftartige Affektionen.

107 Zu diesen beiden Möglichkeiten s. Neuhäuser 1878b, 114 ff.

zur Nahrung dient; von einer Rückkehr des Blutes findet sich bei Aristoteles sonst nirgends eine Spur.[108] Und sogar dann, wenn es trotzdem einen derartigen Rückfluß gebe, so müßte man immerhin von einer außerordentlich hohen Schnelligkeit ausgehen, um erklären zu können, daß normalerweise, d.h. bei einer bewußten Wahrnehmung im Wachzustand, der Zeitunterschied zwischen t_1 und t_2 fast unmerkbar ist.[109] Es sieht hier also danach aus, daß Aristoteles sich nicht eine Beförderung im mechanischen Sinne vorgestellt hat, sondern eine Art Vermittlung durch ein dazu geeignetes Medium, vielleicht das transparente Blut. Was der zuvor (461a 6) genannte Rückfluß von Wärme zu diesem Vorgang beiträgt, geht aus dieser Stelle nicht hervor, aber wahrscheinlich muß man annehmen, daß die Temperatur die Fähigkeit des Blutes, die Sinnesbewegungen zu vermitteln, positiv oder negativ beeinflußt: Die gleich zuvor (461a 22–24) genannte „Bewegung und Verwirrung", die von luftartigen Affektionen wie Trunkenheit, Fieber und Melancholie verursacht werden, sind wahrscheinlich Konsequenzen einer zu hohen Temperatur des Blutes (vgl. PA 656b 5), welche ihrerseits vom luftartigen Charakter der genannten Affektionen verursacht wird.[110]

Im folgenden finden sich für die Vermittlung der sensitiven Bewegungen zuerst nur unbestimmte und metaphorische Bezeichnungen wie „nach unten geführt werden" (καταφερόμενα, a 28–29), „ankommen" (ἀφικνεῖσθαι, a 31), „melden" (εἰσαγγέλλειν, b 3). In 461b 11ff. finden sich dann genauere physiologische Bestimmungen. Die Beurteilung der Rolle des Blutes in die-

108 Vgl. PA 666a 6–8. Hierzu auch Boylan 1982, 116 und 118. In HA 521a 16ff. heißt es zwar, während des Schlafs vermindere sich das Blut in den äußeren Körperteilen, aber von einem Rückfluß zum Herzen wird nicht gesprochen. Zu diesem Problem vgl. Kampe 1870, 99, der einen derartigen Rücklauf annimmt, weil sonst die Bewegungen gegen den Strom schwimmen müßten, und Bäumker 1877, 88–91. Die einzige Stelle, wo ein derartiger Rückfluß gemeint zu werden scheint, ist Insomn. 461b 11 (s. unten). Ob es nur diese Stelle ist, worauf sich Neuhäuser bezieht, wenn er schreibt: „Es ist sicher, dass Aristoteles ein Auf- und Abwogen des Blutes vom Herzen in die Adern und zurück annimmt" (1878b, 119), geht aus seinen Ausführungen nicht hervor (obwohl er anschließend schreibt, daß Aristoteles von einem Kreislauf des Blutes nichts weiß und daß es daher fraglich bleibt, „ob das Aufsteigen und der Rücklauf des Blutes in denselben Gefässen immer und in jedem Momente gleichzeitig sei"). Vielleicht hängt es auch mit diesem Problem zusammen, daß Preus (1968, 180) davon ausgeht, daß „visual dreaming, then, is accounted for by a *return* movement from the heart to the eyes" – eine Auffassung, die offenbar auf 461b 11–18 basiert, der ich aber nicht zustimmen kann. Vgl. auch Kauder 1960, 157ff., der eine Hin- und Herbewegung des Blutes zwischen den peripheren Sinnesorganen und dem Herzen annimmt.

109 Vgl. Neuhäuser 1878b, 119: „so schnell man auch den Rücklauf des Blutes setzen mag, die Schnelligkeit der Wahrnehmung wird er nie erreichen".

110 Zum Verhältnis zwischen Pneuma und Wärme s. Neuhäuser 1878b, 92–98, und Solmsen 1957.

sem Abschnitt hängt davon ab, ob man im Satz b 11–13 die Worte ἐπὶ τὴν ἀρχήν mit κατιόντος oder mit συγκατέρχονται verbindet und ob man mit den meisten Hss. συγκατέρχονται oder mit P συγκινοῦνται liest. Wenn man übersetzt: „Wenn das meiste Blut nach unten zum Beginn (d. h. zum Herzen, wo auch das Wahrnehmungsprinzip seinen Sitz hat) geht, gehen die darin vorhandenen Bewegungen mit nach unten, die einen potentiell, die anderen aktuell"[111], gilt der Satz als (einzige) Belegstelle für einen Rückfluß des Blutes zum Herzen, und er spricht für eine mechanistische Auffassung der Vermittlung der Sinnesbewegungen. Liest man aber weiter, so ergibt sich, daß die aristotelische Vorstellung komplizierter ist. Obwohl der ganze Passus sehr schwierig zu deuten ist (s. Vorbem. und Anm. z. St.), geht aus b 15–18 hervor, daß die sensitiven Bewegungen gerade deshalb wahrnehmbar werden, weil das Blut sich aus den peripheren Sinnesorganen zurückzieht (ἀνειμένου τοῦ κωλύοντος), und daß dieses Wahrnehmbarwerden sich *in* diesen peripheren Sinnesorganen vollzieht. Im Hinblick hierauf ist der Satz 461 b 11–13 entweder als eine noch einigermaßen ungenaue Andeutung aufzufassen, welche von den späteren Aussagen präzisiert wird, und das συγκατέρχονται ist so zu verstehen, daß die Bewegungen[112] erst dann zum Herzen gelangen, wenn sie überhaupt zur Oberfläche gekommen sind – was sie gerade dem Rückfluß des Blutes verdanken –, oder man liest συγκινοῦνται, was mit dem späteren λυόμεναι ... κινοῦνται (b 18) zu verbinden wäre (s. Anm.): Dann besagt der Text nur, daß infolge des Rückflusses des Blutes aus den peripheren Sinnesorganen die Sinnesbewegungen *in diesen Sinnesorganen* zur Oberfläche kommen. Nur bleibt dann unklar, wie diese Bewegungen das Wahrnehmungsprinzip erreichen. In 461 b 27 ff. wird nur gesagt, daß das beurteilende Prinzip von den Bewegungen in den Sinnesorganen bewegt wird; soll man immerhin annehmen, daß sie, nachdem sie in den peripheren Sinnesorganen zur Oberfläche gekommen sind, vom Blut zum Herzen vermittelt werden? Es heißt ja in 461 b 18, daß noch etwas Blut in den Sinnesorganen übriggeblieben ist. Dies bringt die Frage mit sich, wie man sich diese Bewegungen eigentlich vorzustellen hat. Vielleicht kann man die Stimulierung des peripheren Sinnesorgans am besten mit einem Reiz oder einer Vibration vergleichen, welche im Sinnesorgan stattfindet und sich von dort her durch das Medium des Blutes (oder des von Blut gefüllten Fleisches) wie eine Welle zu anderen Körperteilen durchsetzt: Das Sinnesorgan gibt die qualifizierende Bewegung, die es erleidet, weiter, aber dies ist kein einmaliger

111 Dieser Übersetzung stimme ich nicht zu: Bei ἐνοῦσαι ist als Komplement τοῖς αἰσθητηρίοις zu denken (so auch Neuhäuser 1878b, 130), und αἱ μὲν δυνάμει, αἱ δὲ ἐνεργείᾳ ist als Bestimmung bei diesem ἐνοῦσαι zu nehmen.

112 D. h. nur die „potentiellen Bewegungen"; die aktuellen waren bereits manifest im Moment des Einschlafens und können daher sofort mitgenommen werden.

momentaner Vorgang, sondern ein fortwährender Stimulierungsprozeß, der erst aufhört, wenn das vom Sinnesorgan durchgegebene Signal vom Wahrnehmungsprinzip empfangen worden ist.[113] Faßt man die aristotelische Darstellung so auf, leuchtet ein, daß er zuerst sagen kann, daß die Bewegungen zum Prinzip geführt werden (461 b 13), und später, daß sie sich noch „in den Sinnesorganen“ befinden (461 b 18–19).

Auch aus diesem Passus ergibt sich nicht eindeutig, ob das Blut wirklich als vermittelnder Faktor auftritt und wie man sich diese Vermittlung denken soll. Zwar scheint dies in b 11–12 zum Ausdruck gebracht zu werden, aber im folgenden zeigt sich auch, daß ein zu großes Quantum von Blut als hindernder Faktor beim Erscheinen der Sinnesbewegungen auftreten kann (b 17–18). Und schließlich ist in b 26–27 noch von der Möglichkeit die Rede, daß die Kontrolle der Traumerscheinung durch das Wahrnehmungsprinzip vom Blut gestört wird (obwohl nicht ganz sicher ist, daß hier auf den Schlafzustand gezielt wird).

Zusammenfassend muß man sagen, daß es in Insomn. keine Aussagen gibt, die ausdrücklich und eindeutig das Blut als Vermittler der sensitiven Bewegungen von den einzelnen Sinnesorganen zum Zentralsinn bezeichnen. Es gibt aber auch keine Aussagen, die gegen diese Annahme sprechen. Es werden nur die Bedingungen angegeben, welche für die Vermittlung der Bewegungen notwendig sind: Das Blut darf nicht zu stark bewegt und in Verwirrung gebracht werden, es darf sich nicht in zu großer Menge anhäufen, es muß rein und transparent sein.[114] Von Luft (πνεῦμα) als vermittelndem Faktor zeigt sich in Insomn. nichts. Die einzige Stelle, wo von Luft die Rede ist (461 a 23–24), bezieht sich gerade auf Verwirrung der Traumbilder durch den Einfluß von Pneuma. Die Erwähnung von Wärme in 461 a 5 weist aber auch auf die Möglichkeit hin, daß es der Wärmefluß durch das Medium des Fleisches ist, der die Vermittlung der Sinnesbewegungen ermöglicht: Das Fleisch ist ja, wie gesagt, auch das Medium des Tastsinns, mit dem das Wahrnehmungsprinzip sehr eng verbunden, wenn nicht identisch ist (Somn. 455 a 23). Aber die Angaben des Aristoteles sind zu unbestimmt, um diese Frage endgültig zu beantworten.[115]

All das Gesagte zeigt die Wichtigkeit von Insomn. für ein vollständigeres Bild der aristotelischen Sinneslehre, zugleich aber auch die Probleme, die mit

113 Vgl. Wedin 1988, 41: „the t_1–t_2 causal process is not a one-shot affair but an ongoing process.“ Vgl. auch Freudenthal 1863, 24 (s. Vorbemerkung zu 461 b 7 ff.)

114 Vgl. PA 651 a 13: πολλῶν δ’ ἐστὶν αἰτία ἡ τοῦ αἵματος φύσις καὶ κατὰ τὸ ἦθος τοῖς ζῴοις καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν, εὐλόγως· ὕλη γάρ ἐστι παντὸς τοῦ σώματος.

115 Vgl. Lloyd 1978, 229: „Thus all his references to communications between the heart and the sense-organs, and between the heart and the brain, suffer from a greater or lesser degree of imprecision.“

der Einordnung der in dieser Schrift enthaltenen Gedanken in die Psychologie des Aristoteles verbunden sind. Diese Probleme hängen aber zumindest teilweise mit dem relativ *selbständigen* Charakter der psychologischen Schriften zusammen, teilweise mit der Tatsache, daß Aristoteles sich nicht bemüht hat, alle physiologischen Einzelheiten genau darzulegen – vielleicht weil er dazu keinen Anlaß hatte, vielleicht auch, weil er dazu nicht imstande war. Bei keinem der erörterten Themen ist von einem unvereinbaren Widerspruch zwischen Insomn. und anderen Schriften die Rede. Die genannten Unterschiede sind vielmehr als sich aus der Zielsetzung der Schrift ergebende Ergänzungen zu An. und Somn. zu betrachten – jedenfalls reichen sie als Belege für eine spätere oder frühere Datierung der Schrift nicht aus.

2. De divinatione per somnum

De divinatione als Teil der Parva Naturalia

Über die Stellung von Div. in den PN ist im vorhergehenden bereits das wichtigste gesagt worden. Es handelt sich hier nicht um einen selbständigen Forschungsgegenstand, der auf demselben Niveau stände wie die Sinneswahrnehmung, das Gedächtnis und der Schlaf: Wie der Traum ist die Weissagung im Schlaf für Aristoteles ein Phänomen, dessen Behandlung sich sozusagen automatisch aus der Abhandlung über den Schlaf ergibt, eine Resterscheinung des Schlafes, welche nur in jenem Zusammenhang zu erörtern ist.[116] Damit korrespondiert auch die bereits erwähnte Tatsache, daß die Abhandlung nur in der Einleitung von Somn. angekündigt wird (s. oben S. 73). Während Insomn. sich methodisch und terminologisch noch eng an An. und die übrigen PN anschließt, ist Div. kaum als eine ‚psychologische' Schrift zu betrachten. Zwar ist auch hier von „Bewegungen" (κινήσεις) und von „Wahrnehmung" (αἴσθησις) die Rede, aber in weniger spezifischer Weise (s. oben S. 66); im übrigen geht es Aristoteles vor allem darum, das Phänomen der Traummantik mit seinen Voraussetzungen über Kausalität in Einklang zu bringen: Die verwendeten Begriffe entstammen daher vor allem der Theorie über Kausalität (bes. Phys. II).

Was ergibt sich aus diesem Sachverhalt für die Datierung der Schrift? Es wurde schon auf den Hinweis in 464b 8 auf Insomn. 461a 14–15 aufmerksam gemacht: In der jetzigen Form stellt die Schrift eine Fortsetzung von Insomn. dar und bietet eine Beantwortung der in Somn. 453b 21ff. gestellten Fragen. Da weiter die im vorigen Paragraphen beschriebenen Unterschiede zwischen Insomn. und Div. sich größtenteils aus ihren verschiedenen Zielsetzungen

116 Zur aristotelischen Bewertung der Traummantik s. oben S. 60f.

erklären lassen, spricht nichts dagegen, die Schrift in dieselbe Periode zu datieren wie Insomn.[117]

Andere Aussagen von Aristoteles über die Traummantik

Es stellt sich jedoch auch hier die Frage, ob etwaige Beziehungen des Textes zu anderen aristotelischen Schriften diese Datierung unterstützen oder als falsch erweisen. Insbesondere sollen dabei die zerstreuten Aussagen über die Traummantik in der Eudemischen Ethik (VIII 2) und in den nur fragmentarisch erhaltenen Schriften De philosophia (Fr. 12a) und Eudemos (Fr. 1) herangezogen werden – zumal diese Aussagen mehrmals verwendet wurden, um eine Entwicklung im Denken des Aristoteles über die Traummantik zu belegen.[118]

Im Kap. EE VIII 2 befaßt sich Aristoteles mit dem Phänomen der „Glücksgunst" (εὐτυχία), für das er eine Definition und eine Erklärung zu geben versucht; im Laufe dieser Erklärung (1248 a 35 ff.) kommen auch die (Traum-)Mantik und die klaren Träume der ‚Melancholiker' zur Sprache. Dabei sieht es beim ersten Anblick so aus, als würde diese letztere auf eine Art göttliche Eingebung zurückgeführt; das Kapitel verträte somit dieselbe Erklärung, welche in Div. 463 b 12–22 nachdrücklich abgelehnt wird, und dies hinge damit zusammen, daß die EE einer früheren Schaffensperiode angehöre.[119] Da ich mich an anderer Stelle ausführlich mit EE VIII 2 beschäftigt habe,[120] beschränke ich mich hier darauf zu sagen, daß kein Widerspruch zu Div. vorliegt, da in einer früheren Phase der Argumentation im selben Kap. der EE (1247 a 23–29) eben die Position abgelehnt wird, gegen die Aristoteles sich auch in Div. 463 b 12 ff. richtet. Seine eigene Auffassung, welche als Schlußfolgerung aus dem Kapitel hervorgeht, die Glücksgunst sei immerhin göttlich und beruhe letzten Endes auf einer göttlichen Wirkung in der menschlichen Seele, ist keineswegs mit derjenigen identisch, welche in Div. bestritten wird; im Gegenteil, sie nähert sich der dort von Aristoteles vertretenen Erklärung der „dämonischen Natur" (δαιμονία φύσις) besonders eng an.[121] Da außerdem in den letzten Jahrzehnten vielfach für eine beträchtlich spätere Datierung der

117 Die Authentizität von Div. wurde, so weit ich sehe, nie bezweifelt: Nur bei Chroust (1974) finden sich wiederholt Formulierungen, die einen solchen Zweifel vermuten lassen („a short treatise which has been credited to Aristotle" (170) und „... provided the latter is an authentic work of Aristotle" (171)), aber dieser wird von ihm nicht begründet.

118 Vgl. Jaeger 1923, 166–169, 251, 356; Siwek 1961b; Frère 1987; Chroust 1974.

119 So z. B. Flashar 1966, 60 Anm. 2, und Dirlmeier 1962, 483, 490, 492.

120 Siehe van der Eijk 1989.

121 In Ergänzung zu van der Eijk 1989, 41–42, sei hier noch gesagt, daß ein Unterschied zwischen den beiden Schriften darin liegt, daß es in Div. „Bewegungen" (κινήσεις) sind, welche das Vorhersehen ermöglichen, in EE VIII 2 „Impulse" (ὁρμαί), welche eine erfolgreiche Hand-

EE plädiert worden ist,[122] ist in dieser Hinsicht nicht mit einer Entwicklung zu rechnen. Eher unterstützt die oben gebotene Deutung die Auffassung, daß Div. und EE zeitlich nicht weit voneinander entfernt sind. Ob sich die in den beiden Schriften vertretene Auffassung einer göttlichen Ursächlichkeit in all ihren Einzelheiten mit den sonst belegten theologischen Ansichten des späten Aristoteles in Einklang bringen läßt, muß hier dahingestellt bleiben.[123]

Das Fragment aus De philosophia (10 Rose; 12a Ross, erhalten bei Sextus Empiricus, Adv. Dogm. III 20–22) ist eine Art religionsphilosophischer Mutmaßung des Aristoteles über die Ursprünge des Gottesbegriffs bei den Menschen. Einer dieser Ursprünge seien bestimmte seelische Phänomene, nämlich die Erfahrungen von Begeisterung der Seele während des Schlafes und die Weissagungen (τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας). Denn weil im Schlaf die Seele auf sich selbst bezogen sei und die ihr eigentümliche Natur annehme, sage sie die Zukunft voraus. Und diese Seinsart nehme sie auch an, wenn sie im Moment des Sterbens vom Körper gelöst werde. Dies werde von Homer bezeugt, wenn er von Patroklos berichtet, im Sterbensmoment sage er den Tod des Hektor voraus, und von Hektor, er prophezeie den Tod des Achilleus. Aus diesen Erscheinungen schlössen die Menschen, daß es etwas Göttliches gebe, das in seiner Autarkie der Seele gleiche und von allen das meistwissende sei.

Die Interpretation dieses Fragments wird durch die Form, in der es überliefert worden ist, beträchtlich erschwert.[124] Unklar ist z. B., ob der Satz ὅταν γάρ, φησιν, ἐν τῷ ὑπνοῦν κτλ. die nach Aristoteles richtige Erklärung der mantischen Phänomene darstellt, d. h. den s.E. wirklichen Sachverhalt dieser Phänomene beschreibt, oder den von Aristoteles wiedergegebenen Gedankengang der Menschen. Dieses Problem zeigt sich am klarsten im Satz ἐκ τούτων οὖν, φησιν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸ ἐοικὸς τῇ ψυχῇ πάντων ἐπιστημονικώτατον. Es stellt sich hier die Frage, ob die Worte τὸ καθ' ἑαυτὸ κτλ. einen Teil des Gedankengangs der Menschen oder des Aristoteles wiedergeben. Es gibt zwei Möglichkeiten: [1] Nach Aristoteles sind die Menschen durch den folgenden Gedankengang zum Gottesbegriff gelangt: Im Schlaf ist die Seele fähig, die Zukunft vorauszusehen, weil sie dann

lung vorbereiten. Dies erklärt sich daraus, daß die Perspektive in Div. kognitiv, in EE praktisch orientiert ist.

122 Z. B. von Kenny 1978; zwar teilt fast keiner der Forscher die Ansicht von Kenny, die EE sei später als die EN; daß aber auch die EE eine ‚reife' Ethikdarstellung ist, wird kaum noch bezweifelt (vgl. Rist 1989, 170–173).

123 Diese Frage hat mit dem Problem zu tun, was diese „theologischen Ansichten" sind, und mit der Frage nach der Datierung von Met. XII. Siehe dazu die grundlegende Arbeit von Bodéüs 1992.

124 Zur Interpretation s. u. a. Chroust 1974, 171–178; Effe 1970, 73–88; Huby 1979, 54; Bos 1989, 161–163.

vom Körper gelöst wird und die ihr eigentümliche Natur zurückbekommt; daß diese Erklärung zutrifft, zeigen auch die von Homer beschriebenen Weissagungen, die von Menschen in ihrer Sterbestunde ausgesprochen wurden; auch dann nämlich ist die Seele vom Körper gelöst. Nun soll es etwas geben, das immer „auf sich selbst bezogen" ist, das also dauernd den Zustand hat, welchen die Seele während ihrer Verkörperung nur im Schlaf und beim Sterben (des Körpers) hat, weswegen es von allen Wesen das meistwissende ist; dieses Wesen ist Gott. [2] Der Gedankengang der Menschen ist folgender: Die genannten mantischen Erscheinungen können nur von einem Gott stammen, denn dieses Vorherwissen kann nur bei einem Wesen vorliegen, das von allen Wesen das meistwissende ist und das immer darüber verfügt (vgl. Po. 1454b 5–6: ἅπαντα γὰρ ἀποδίδομεν τοῖς θεοῖς ὁρᾶν).[125]

Bei der letzteren Möglichkeit ist die Erklärung, die Seele nehme während des Schlafes die ihr eigentümliche Natur an, eine Erklärung des Aristoteles. Trifft [1] zu, so ergibt sich aus diesem Fragment nichts über Aristoteles' eigene Ansichten über die Traummantik, sondern er gibt nur die Meinung der Menschen wieder: Thematisiert ist nicht die Frage nach der Ursache der Traummantik, sondern die Frage nach dem Ursprung des Gottesbegriffs.[126] Trifft [2] zu, so impliziert dies, daß Aristoteles die Traummantik mit einer Seelen- und Schlafauffassung verbunden hat, die mit der in De anima und Parva Naturalia sehr schwierig zu vereinbaren ist und welche in ihrem offensichtlich dualistischen Charakter einer wohl früheren, noch stark platonisierenden Phase angehört.[127] Zwar gilt auch bei

125 Im ersten Fall handelt es sich also um eine Schlußfolgerung *per elationem,* im zweiten um einen Versuch, für das Phänomen einen Ursprung zu finden. Diese beiden Möglichkeiten sind von Effe (1970, 74 Anm. 6) nicht unterschieden worden: „Man schloß also – so meint Aristoteles – von den besonderen Fähigkeiten der Seele auf eine Potenz, welche diese Eigenschaften in höchstem Maße besitzt." Vgl. Aristoteles' Erklärung des Götterglaubens anhand der kosmischen Ordnung im selben Fragment: ἐνόμισαν εἶναί τινα θεὸν τὸν τῆς τοιαύτης κινήσεως καὶ εὐταξίας αἴτιον. Hier geht es auch um eine Bezeichnung der *Ursache* dieser Ordnung. Die Kritik dieses Gedankengangs durch Sextus in Abschn. 45, es handle sich hier lediglich um eine μετάβασις ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων, kann nicht unbedingt als aristotelisch betrachtet werden (gegen Effe 1970, 76).

126 Gegen diese Deutung spräche vielleicht die Formulierung ἀποδέχεται ... παρατηρήσαντα. Aber diese könnte auch so gemeint sein, daß Aristoteles die bei Homer erwähnten Geschichten aufführt als Belege dafür, daß es damals in der Frühzeit Vertreter dieser psychologischen Theorie gab.

127 Vgl. Lefèvre 1972, 282–287. Es mag zutreffen, wie Düring (1966, 554–558) und Flashar (1983, 281; 412) schreiben, daß die Psychologie des Aristoteles in den Dialogen De philosophia und Eudemos nicht in dem Sinne ‚platonisierend' sei, daß darin eine Unsterblichkeit der *ganzen* Seele angenommen würde. Es läßt sich aber nicht erkennen, wie sich der Widerspruch zwischen dem in Philos. ausgesprochenen Gedanken, daß im Schlaf die Seele ihre „eigentümliche Natur" zurückbekomme, und der Schlaftheorie von Somn. (vgl. auch EN 1102b 8–10) ent-

dieser Deutung, daß Aristoteles sich von der populären Auffassung der göttlichen Herkunft der Traummantik distanziert: Die Mantik beruhe nicht auf einer Art göttlicher Eingebung oder Begeisterung, sondern auf einem Vermögen, das die Seele in sich habe und welches im Schlaf besser wirke als im Wachzustand. Auch die Anerkennung der Existenz weissagender Träume steht im Einklang mit Div. Daß aber dieses Vermögen die ἰδία φύσις der Seele sei, ist mit An. und Somn. absolut unvereinbar. Der Unterschied liegt darin, daß in Div. die mantischen Leistungen nicht als etwas „Suprarationales", d. h. als eine Steigerung der vernünftigen Aktivität angesehen werden, sondern vielmehr als etwas „Irrationales" oder jedenfalls als ein Vermögen, das sich der rationalen Kontrolle entzieht und besser wirkt, wenn die Vernunft aus irgendeinem Grund geschwächt oder ausgeschaltet ist. Dem entspricht (in Div.) seine relativ niedrige Bewertung des Phänomens und seine Überzeugung, es komme vor allem bei einfältigen Menschen vor – während das Vorherwissen, das von der Psychologie des Fragments aus Philos. impliziert wird, offenbar höchst wertvoll ist und mit der (auch in Platons Symposion und Res publica anerkannten) philosophisch-mystischen Kontemplation in Verbindung zu bringen ist.[128]

Auf noch unsichererer Grundlage basiert die Benutzung von Eudemos Fr. 1 (Ross) als Zeugnis für Aristoteles' Auffassung der Traummantik. In diesem Fragment (überliefert bei Cicero, Div. I 53) heißt es, Eudemos träume, ihm erscheine ein junger Mann, der ihm u. a. sage, er werde innerhalb von fünf Jahren in seine Heimat zurückkehren. Fünf Jahre später stirbt Eudemos; der Traum sei also als ein Hinweis darauf zu deuten, daß die wirkliche Heimat des Menschen der Tod sei, d. h. derjenige Zustand, bei dem seine Seele vom Körper

schärfen ließe. Die psychologische Erklärung der Traummantik, die bei dieser Deutung in diesem Fragment geboten wird, erinnert stark an Platon und die Pythagoreer und an die hippokratische Traumschrift De victu IV 86.

128 Der Unterschied zwischen diesen beiden Auffassungen zeigt sich klar in den Kapiteln 2 und 3 des 8. Buches der EE: Die „Kontemplation Gottes" (ἡ τοῦ θεοῦ θεωρία), von der in 1249b 16–23 die Rede ist, ist – wie die Ideenschau in Platons Staat – ein Ergebnis einer philosophisch (d. h. vernünftig und moralisch) begründeten Lebensweise, sozusagen der Gipfel des philosophischen Bemühens, der dann auch nach dieser Kontemplation das führende Prinzip wird. Dagegen ist die göttliche Glücksgunst (εὐτυχία) aus Kap. 2 eine Art Erfolg, der gerade diejenigen Menschen trifft, die sich in ihrem Handeln nicht von vernünftigen Prinzipien leiten lassen. Siehe van der Eijk 1989, 30 Anm. 14. – Es versteht sich, daß dieser Unterschied in der platonisierenden Aristoteles-Rezeption, die bereits im 2. und 1. Jh. v.u.Z. einsetzte, bald verwischt wurde, so daß die Mantik allmählich als ein erstrebenswertes Vermögen der Vorstellungsfunktion (die ebenfalls von den späteren Aristotelesauslegern wegen ihrer Verbindung mit der Vernunft immer höher bewertet wurde) angesehen wurde. Diese Entwicklung zeigt sich schon bei Kratippos (s. Moraux 1973, 235 ff.) und könnte jedenfalls teilweise eine Erklärung bieten für die Diskrepanzen zwischen den überlieferten aristotelischen Werken und den doxographischen Nachrichten.

gelöst werde. Die Frage, wie sich die hier gebotene Seelenauffassung zur Psychologie von An. und PN verhält, muß hier offen bleiben.[129] Es läßt sich aber keine Möglichkeit erkennen, aus dieser Nachricht positive Informationen zu Aristoteles' Ansichten über die Traummantik abzuleiten.[130] Abgesehen davon, daß der Kontext, in dem diese Geschichte stand, verloren ist und wir also nicht wissen, in welchem Zusammenhang, mit welchem Zweck (vielleicht nur Veranschaulichung) und von welchem Gesprächspartner sie erzählt wurde, muß gesagt werden, daß hier die Traummantik gar nicht thematisiert ist und daß diese Nachricht somit unmöglich als mit den Aussagen in Insomn. und Div. gleichwertiges Zeugnis für Aristoteles' Traumtheorie zu benutzen ist.[131] Das einzige, was sich vielleicht aus diesem Fragment ergeben könnte, ist, daß Aristoteles hier die Existenz weissagender Träume anerkennt (was also mit Div. durchaus im Einklang steht – obschon die psychologische Begründung verschieden ist); aber ob ihnen eine göttliche Herkunft zugeschrieben wird, läßt sich einfach nicht mit einiger Sicherheit sagen.

Dasselbe gilt in noch stärkerem Maße für die vielleicht in De philosophia erzählten Geschichten über den träumenden Kronos, dessen Einsichten durch die Vermittlung von Dämonen dem Zeus bei seinem Weltregiment dienen,[132] über den ‚Schaman' Hermotimos, dessen Seele seinen Körper im Schlaf verläßt und die Zukunft voraussieht,[133] über den unbekannten griechischen König, dessen Seele in Ekstase geraten war und in diesem Zustand (der mehrere Tage dauerte) die Zukunft voraussah,[134] und über ein ‚hypnotisches' oder ‚exorzistisches' Experiment, bei dem die Seele eines jungen Mannes zeitweilig aus seinem Körper gebannt wurde und in diesem Zustand die Zukunft voraussah.[135] Welche Rolle diese Geschichten in ihrem ursprünglichen Zusammenhang bei Aristoteles gespielt haben, ist nicht mehr festzustellen, aber wahrscheinlich handelt es sich in den letzten drei Fällen um Veranschaulichungen jener ‚dualistischen' Seelenauffassung, welche auch in Fr. 12a von De philosophia erwähnt wurde – was die Frage mit sich bringt, ob Aristoteles diese Auffassung wirklich selber vertreten hat (im Hinblick auf den Dialogcharakter der Schriften und auf die völlig entgegengestellten psychologischen Ansichten

129 Siehe oben und Flashar 1983, 412.

130 Gegen Kany-Turpin/Pellegrin 1988, 223: „This fragment ... is the only evidence for divination in Aristotle." Siehe aber auch ihre Ausführungen 231–232.

131 So auch Effe 1970, 80–81.

132 Tertullian, An. 46,10 (vgl. Plutarch, Fac. 941a ff); dazu Waszink 1947, 137–149; Effe 1970, 85–86; Bos 1989, 1–96; Détienne 1958.

133 Tertullian, An. 2,3 und 44,1 (andere Stellen bei Effe 1970, 86 Anm. 58).

134 Eudemos Fr. 11, überliefert beim arabischen Philosophen Al-Kindi (s. Effe 1970, 87 Anm. 63); dazu Bos 1989, 201–218.

135 Klearchos Fr. 7 (dazu Huby 1979, 57–58): Das Experiment, so heißt es, habe Aristoteles davon überzeugt, daß die Seele den Körper verlassen und wieder in ihn zurückkehren kann.

in An. und PN). Jedenfalls reichen diese Berichte nicht aus, um als Zeugnisse für eine aristotelische Theorie über die Mantik bewertet zu werden.

Es finden sich noch einige andere zerstreute Bemerkungen über Träume in Protr. Fr. B 101 (Düring) und Met. 1024b 23ff., wo Träume ihrer sprichwörtlichen Falschheit wegen als Beispiele von Unwahrheit erwähnt werden. Diese Aussagen sind aber zu lapidar, um als Zeichen einer ausgearbeiteten Theorie betrachtet zu werden, und außerdem im großen und ganzen nicht widersprüchlich zum Inhalt von Insomn. – Schließlich sei noch aufmerksam gemacht auf eine Bemerkung in EN 1102b 8–10, wo es heißt, der Schlaf sei eine Untätigkeit desjenigen Seelenteils, kraft dessen ein Mensch als gut oder schlecht zu bezeichnen ist; im Schlaf sei der Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen also nicht aktuell – es sei denn, daß in einer gewissen Weise und in geringem Maße Bewegungen aus dem Wachzustand in den Schlaf durchdringen, so daß in dieser Weise die Traumbilder der guten Menschen besser seien als die der gewöhnlichen Menschen (πλὴν εἴ πῃ κατὰ μικρὸν διικνοῦνταί τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων). Diese letztere, etwas vorsichtig ausgesprochene Möglichkeit,[136] wird in Div. 463a 22–24 implizit berücksichtigt und steht mit der Traumtheorie von Insomn. völlig in Einklang.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Haltung des Aristoteles der Traummantik gegenüber offenbar ziemlich konstant geblieben ist. Obwohl er vielleicht in einer früheren Periode das Phänomen anders erklärt hat (wegen der dualistischen Seelenauffassung) und vielleicht dadurch das mantische Wissen auch etwas höher bewertet hat als später – was aber durchaus unsicher ist –, zeigt sich, daß er nirgends die in Div. bekämpfte Auffassung der gottgesandten Träume vertreten und nirgends die Existenz weissagender Träume geleugnet hat.[137]

136 Vgl. Platon, Resp. 571c 2ff.; vgl. auch Probl. 957a 26ff.

137 Der doxographische Bericht (Ps.-Plut., Plac. V 1), Aristoteles habe (wie Dikaiarchos) die enthusiastische Mantik und die Traummantik anerkannt, weil er zwar nicht die Seele für unsterblich hielt, wohl aber meinte, daß sie an etwas Göttlichem teilhabe (θείου δέ τινος μετέχειν), ist nur insofern richtig, daß Aristoteles das mantische Vermögen mit der „dämonischen“ Natur des Träumenden in Verbindung bringt (Div. 463b 14); darauf zielt wohl auch Cicero ab, wenn er in Div. I 81 von Aristoteles sagt, dieser führe die weissagenden Leistungen der Melancholiker auf ihr „göttliches Vermögen“ („vis divina“) zurück. Aber die Möglichkeit, daß bereits hier eine Umstellung im platonisierenden Sinne stattgefunden hat (s. oben), ist nicht auszuschließen. – Nur der Vollständigkeit wegen sei hier noch das bei Plutarch, Quaest. conv. 734 überlieferte Fragment aus den (verlorenen) Problemata Physica des Aristoteles erwähnt, in dem Aristoteles die Frage erörtert habe, weshalb man die Träume, die im Herbst erscheinen, für weniger zuverlässig halte (Fr. 323 Rose, Fr. 735 Gigon). Die Erklärung, dies sei Folge des Trinkens von jungem Wein, das im Körper viel Verwirrung verursache, läßt sich mit Insomn. 461a 12–14; a 22–25 und Somn. 457a 17 verbinden.

III. Die Überlieferung der Schriften

Der hier gebotenen Übersetzung und Interpretation von Insomn. und Div. liegt die neueste Textausgabe der ‚Parva Naturalia' durch P. Siwek zugrunde (1963, mit Einl., lateinischer Übers. und Komm.), obschon die älteren Ausgaben durch I. Bekker (1831); U.C. Bussemaker (1854); W. Biehl (1898); W.S. Hett (1936); H.J. Drossaart Lulofs (1947); R. Mugnier (1953) und W.D. Ross (1955) konsequent berücksichtigt wurden. Dies hat mit sich gebracht, daß in einigen Fällen von Siweks Text abgewichen wurde (zur Aufführung s. unten; die Begründung dieser Abweichungen findet sich in den Anmerkungen).

Die Ausgabe von Siwek stützt sich auf eine selbständige und vollständige Untersuchung aller Hss. (Siwek 1961a; s. auch Mugnier 1937); der Apparat ist wesentlich ausführlicher und differenzierter als bei Drossaart Lulofs und Ross, obwohl nicht vollständig und auch nicht frei von Verwirrung und Druckfehlern.[138] Hinzu kommt, daß seine Übersetzung dem abgedruckten Text nicht immer folgt.[139] Im allgemeinen aber bedeutet Siweks Arbeit einen

138 In 461 b 19 wird die wichtige (von den meisten Hss. gelesene) Variante ἔχουσαι nicht erwähnt. In 460 a 3 lies (im Text) καὶ für καί. In 460 a 24–25 druckt er ἔτι δὲ καί ab, obwohl der Apparat den Eindruck weckt, daß er ἔτι δέ lesen will; in 460 b 2 ist im Apparat αἴσθημα Druckfehler für αἰσθήματα. In 460 b 26 lies (im Text) οἷον für οἶον. Daß in 461 b 26 die Lesart ᾧ auch bei Michael belegt ist, ist nicht richtig. Daß in 462 a 18 die Variante ἐνύπνιον auch bei Michael belegt ist, ist nicht richtig. In 462 b 8 ist (im Text) οὐδὲν für αὐδὲν zu lesen. In 462 b 19 ist im Apparat So. für Them. zu lesen. In 463 b 2 druckt er αὑτοῖς ab, aber der Apparat weckt den Eindruck, daß er αὐτοῖς lesen will. Bezüglich 463 b 2 im Apparat: statt Them. lies Theodoros (Metochites). In 463 b 30 (im Text) lies ὧν für ὦς und οὐκ für οὑκ. In 464 a 17 lies (im Text) Αὗται für Αὖται. In 464 a 31 druckt er γνωριμώτεραι κινήσεις ab, aber der Apparat weckt den Eindruck, daß er κινήσεις tilgen will. In 464 b 15 lies (im Text) Κἀκεῖ für Κἀκαῖ. In 464 b 18 lies (im Text) ἔτι δέ für ἔπι δέ (Beispiele von Ungenauigkeiten bei anderen Schriften der PN werden in den Besprechungen von Lloyd [1965]; Balme [1964] und Drossaart Lulofs [1965] aufgeführt).

139 Z. B. in 460 b 28, wo sein Text ἐνυπαρχουσῶν hat, die Übersetzung aber von einer Konjektur ἐνυπαρχόντων auszugehen scheint; in 461 a 27, wo er ἐρρωμένα abdruckt, die Übersetzung jedoch von εἰρόμενα auszugehen scheint (s. aber Siwek 1966, 310–311); in 463 b 20,

wesentlichen Fortschritt über Ross hinaus, und sie verdient es, als Grundlage für weitere Untersuchungen zu den PN betrachtet zu werden (merkwürdigerweise gehen viele Arbeiten, darunter das Buch von Wijsenbeek-Wijler [1976] und die Kommentare von Shankman und Gallop, ohne Begründung immer noch von Ross aus).

Die PN (oder Teile davon) sind in 50 Handschriften überliefert worden, von denen 39 die Schriften Insomn. und Div. enthalten; die wichtigsten, von mehreren Herausgebern kollationierten Hss. sind folgende:

E : Parisinus 1853 (Nationalbibliothek), teilweise aus dem 10. Jh. Die Hs. enthält ein Bruchstück einer Parallelfassung von An., weiter Phys., Cael., GC, Meteor., An., Sens., Mem., Somn., Insomn., Div., MA, Met., die Metaphysik des Theophrast, Col., PA, GA, IA (nur den Anfang), EN, MM.

Y : Vaticanus 261, aus dem 13. oder 14. Jh., enthält PA, IA, Sens., Mem., Somn., Insomn., Div., MA, GA.

L : Vaticanus 253, aus dem 13. oder 14. Jh., enthält Cael., GC, Meteor., An., Sens., Mem., Somn., Insomn., Div., MA, Long., Juv., Resp., Col., LI, Mech., Spir.

S : Laurentianus Plut. LXXXI, 1, aus dem 12. oder 13. Jh., enthält EN, Meteor., Cael., PA, IA, An., Sens., Mem., Somn., Insomn., Div., MA, GA, Long., Juv., Resp., Met.

U : Vaticanus 260, teilweise aus dem 11., teilweise aus dem 12. Jh., enthält PA, MA, An., Sens., Mem., Somn., Insomn., Div.

P : Vaticanus 1339, aus dem 14. oder 15. Jh., enthält PA, GA, IA, An., Sens., Mem., Somn., Insomn., Div., MA, Long., Juv., Resp., Col., LI, Mech., Spir., Mund., HA. Bei dieser Handschrift sind die Zuweisung an eine bestimmte Tradition und die Beurteilung ihrer Zuverlässigkeit umstritten.[140]

Im Vorwort seiner Ausgabe unterscheidet Siwek 7 Handschriftenfamilien, die mit griechischen Buchstaben bezeichnet werden:[141]

wo er ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες liest, die Übersetzung aber von der Konjektur ἀρτιάζοντες auszugehen scheint; in 464a 12, wo er ὅποι δή liest, die Übersetzung aber von ὅπῃ δή auszugehen scheint.

140 Siehe dazu Siwek 1961a, 129–137; Ross 1955, 64–68.

141 Die Hss., in denen die Schriften Insomn. und Div. fehlen, stehen zwischen Klammern.

α : L, X, H^a, (y), J^d, J^e, U^d, R^d, (k), Q, f, G^a
β : U, Q, f, L^d
γ : S, (W), O^d, D^e, R^d, A^e, S^c
δ : N, V, H^d, H^e, (K^e, n), C^e, c, p
ε : m, v, (o)
ζ : M, C^c, i, l, A^e, S^c, (F^e, S^d, E^e, Z)
η : E, Y, b, V, V^c, G^a

Als unabhängig von diesen Familien betrachtet er noch die folgenden Hss.:

P, (C^a), Z^a.

Die sieben Familien werden auf zwei ‚Klassen' verteilt, welche zwei verschiedene Überlieferungszweige repräsentieren: Die ersten fünf Familien (α bis ε) bilden die eine Klasse, die Familien ζ und η die andere. Diese Verteilung deckt sich größtenteils mit jenen der älteren Ausgaben: So unterscheidet Ross eine Klasse a (= EM) und b (= LSUX), während Drossaart Lulofs zwischen Klassen A (= EY) und B (= LSUP) unterscheidet (P also nicht unabhängig).

Die Frage, ob es für eine größere Zuverlässigkeit einer dieser beiden Klassen entscheidende Argumente gibt, ist umstritten. Mugnier und Biehl befürworten A (zu der sie E, Y und M rechnen) aufgrund des Alters von E und aufgrund der Ansicht, daß alle Hss. dieser Klasse von E abhängig seien (letzteres wird aber von Siwek in Frage gestellt [1963, xx]). Dagegen ziehen Drossaart Lulofs und Siwek Klasse B (LSUP) bzw. Klasse $\alpha-\varepsilon$ vor, weil die Hss. dieser Klasse eine größere Übereinstimmung zu den Lesarten der griechischen Kommentatoren zeigen,[142] weil sie oft inhaltlich einen besseren Sinn geben und weil sie, so heißt es, den Stil des Aristoteles getreuer wiedergeben. Dabei ist zu beachten, daß keiner dieser Herausgeber völlig konsequent ist: Auch wenn man eine der beiden Klassen höher veranschlägt als die andere, gibt es Fälle, wo man der Lesart der anderen Klasse aus sprachlichen oder inhaltlichen Gründen den Vorzug gibt. Bekker und Ross zeigen keinen klaren Vorzug und gehen bei der Textgestaltung eklektisch vor, wobei Ross (im Gegensatz zu Siwek) die Hs. P hoch bewertet.

Es versteht sich, daß ich aufgrund der Überlieferung von Insomn. und Div. allein (soweit sie mir in den genannten Veröffentlichungen zugänglich war) keine völlig zutreffende Charakterisierung der verschiedenen Hss.-Gruppen beanspruchen kann. Eine konsequente Berücksichtigung der verschiedenen

142 Zur Sekundärüberlieferung s. unten; neben Michael Ephesios und Sophonias kommt dabei für die Schrift Sens. auch der Kommentar des Alexander von Aphrodisias als wichtiger Textzeuge in Betracht.

für diese Schriften belegten Lesarten legt jedoch nahe, Drossaart Lulofs und Siwek in ihrem Vorzug für B bzw. α–ε zu folgen. Im allgemeinen haben die Hss. dieser Klasse meistens die (sprachlich, inhaltlich) besseren Lesarten; außerdem erwecken mehrere „Varianten“ von ζ und η den Eindruck, daß diese Hss.-Gruppen auf eine Quelle zurückgehen, die dazu neigte, die eigenartige Sprache des Aristoteles zu normalisieren und einen Text, der öfters die Spuren mündlichen Vortrags trägt, einer schriftlichen Ausdrucksweise anzugleichen.[143] Andererseits erweist sich gerade dort, wo sich die Existenz einer Parallelfassung am deutlichsten zeigt (Insomn. 462a 31–b 11), die Fassung von η (und vielleicht auch ζ: Siweks Apparat scheint hier nicht ganz zuverlässig zu sein) als die kürzere und bessere; auch an einigen anderen Stellen verdient die Variante von ζ η den Vorzug (z. B. 460b 16–18; 461 a 22; 464 a 1). Dies zeigt an, daß an einen etwaigen Vorzug für eine der beiden Klassen keineswegs starr festzuhalten ist und daß für die Beurteilung einzelner Fälle immerhin jede Lesart nach ihren sprachlichen und inhaltlichen Verdiensten beurteilt werden soll.

Sekundärüberlieferung

Neben den Hss. sind als indirekte Textzeugen die beiden mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen wichtig, von denen die ältere aus dem 12. Jh., die neuere (welche offensichtlich eine Bearbeitung der älteren ist) wahrscheinlich von der Hand des Wilhelm von Moerbeke (1215–1286) stammt.[144] Diese Übersetzungen sind in den Ausgaben von Drossaart Lulofs (1947, I), Ross (1955) und Siwek (1963) konsequent berücksichtigt (im Apparat von Siwek werden sie mit den Abkürzungen „Ant.“ [Antiqua translatio] bzw. „Nov.“ [Nova translatio] bezeichnet).

Außerdem liegen zwei Kommentare zu den PN aus dem byzantinischen Zeitalter vor: Der ausführlichste (und wohl älteste) stammt von Michael von Ephesos (1050–1129; Abk. „Mich.“), von dem auch Kommentare zur EN und zu PA, MA und IA überliefert sind.[145] Der andere, der vorwiegend den Charakter von Paraphrasen hat, trägt den Autorennamen des Themistios, wird aber von den meisten Herausgebern später als der des Michael datiert und einem gewissen Sophonias (Abk.: „So.“) zugeschrieben (13.–14. Jh.),

143 Z. B. in 458b 26–27; 459b 22–23; 460b 28–30; 464a 30–31.

144 Dazu Drossaart Lulofs 1943, xi-xii; Lacombe 1931; Wingate 1931, 48ff., 92–93; Ausgabe der beiden Übersetzungen durch Drossaart Lulofs 1947, II.

145 Ausgabe des PN-Kommentars durch P. Wendland, CAG XXII, 1, Berlin 1903. Zur Bedeutung von Michael s. Praechter 1931; Browning 1962; Preus 1981; Mac Alister 1990.

von dem auch Paraphrasen zu An. vorliegen.[146] Für die Deutung des Aristoteles-Textes sind diese Kommentare gelegentlich von Nutzen. Da aber bei beiden der Unterschied zwischen absichtlicher wörtlicher Wiedergabe, Paraphrase und Auslegung öfters kaum festzustellen ist (was von den Verfassern wahrscheinlich auch gar nicht beabsichtigt wurde), sind sie für die Konstitution des Textes zwar nicht zu ignorieren, aber nur mit größter Vorsicht heranzuziehen.

Dies gilt in noch stärkerem Ausmaß für einige andere spätantike und mittelalterliche Texte, die auf die Traumschriften des Aristoteles Bezug nehmen: das 3. Kapitel der Solutiones ad Chosroem des Priscianus Lydus (6. Jh.)[147] und die zusammenfassenden Bemerkungen zu Aristoteles-Schriften des Georgios Scholarios Gennadios (gest. 1468).[148] Noch unveröffentlicht ist der Kommentar zu Insomn. und Div. des Theodoros Metochites (1260–1332); dessen Kommentar zu Somn. wurde von Drossaart Lulofs herausgegeben (1943, 13–22), der aber später eine Ausgabe des Kommentars zu Insomn. und Div. für unnötig hielt;[149] ich habe den Kommentar nur in der lateinischen Übersetzung durch Gentianus Hervetius (Ausg. Ravenna 1614) konsultieren können. Auch die entsprechenden Teile aus der noch nicht veröffentlichten ‚In universam fere Aristotelis philosophiam Epitome' des Georgios Pachymeres (1242–1310) waren mir nur in lateinischer Übersetzung (durch Philippus Bechius, Basel 1560) zugänglich (dazu Wiesner 1978, 255ff.).

Lediglich von wirkungsgeschichtlichem Interesse sind die arabische Epitome der Parva Naturalia durch Averroes[150] und die ebenfalls arabisch geschriebene ‚Abhandlung nach der Darlegung des ersten Lehrers Aristoteles über den Traum', deren Verfasser unbekannt ist;[151] eine arabische Übersetzung der PN ist nicht überliefert, und ob es sie gegeben hat, ist unsicher.[152]

146 Ausgabe der PN-Paraphrasen durch P. Wendland, CAG V, 6, Berlin 1903. Zur Frage der Verfasserschaft: Rose 1867; Freudenthal 1869, 89ff.; Wendland 1903, x; Drossaart Lulofs 1943, xxiii-xxiv. Diese Frage, ebenso wie die nach dem Verhältnis zum Kommentar des Michael, bedarf einer neuen Untersuchung.

147 Der Text ist nur auf lateinisch überliefert; Ausg. von I. Bywater, Suppl. Ar. I, 2, Berlin 1886, 59–63.

148 Ausg. L. Petit, X. A. Siderides u. M. Jugie, Bd. VII, 1936, 457–463.

149 1947, I, lxxvii: „it is no more than a rather faithful paraphrasis of the commentary of Michael Ephesius." In wichtigen Fällen werden im Apparat des Drossaart Lulofs (und auch in seinen wertvollen Bemerkungen zum griechischen Text, I, xlv-lxxviii) die von Theodoros überlieferten Lesarten erwähnt.

150 Mir zugänglich in der englischen Übersetzung von H. Blumberg, Cambridge, Mass. 1961 (Corp. Comm. Averrois in Arist., Versio anglica, vol. VII).

151 Ausg. und Übers. bei H. Gätje 1971, 132–135.

152 Zur arabischen Rezeption der PN: Steinschneider 1883 und 1891; Peters 1968, 45ff.; Gätje 1971, 81–92, und 1986; Drossaart Lulofs 1960; Pines 1974. In einer noch zu veröffentli-

Der lateinische Kommentar zu den PN des Albertus Magnus,[153] der zu Somn.-Insomn.-Div. des Adam von Buckfield (13. Jh.)[154] und die Paraphrasen zu den PN des Johannes Versor (15. Jh.)[155] gehen offensichtlich auf die bereits erwähnten lateinischen Übersetzungen zurück und haben somit als Textzeugen keinen selbständigen Wert; bei der Deutung erwies sich der Kommentar des Adam manchmal als nützlich.

Die lateinische Übersetzung von Somn.-Insomn.-Div. durch Franciscus Vatablus (1518)[156] und die lateinischen Paraphrasen zu den PN des Sylvester Maurus (17. Jh.),[157] aus denen Tricot (1951) in den Anmerkungen zu seiner Übersetzung wiederholt zitiert, stützen sich wahrscheinlich auf gedruckte Editionen und entfernen sich zu weit vom Text, um als Quelle für die Textgestaltung in Betracht zu kommen. Dasselbe gilt für die lateinischen Übersetzungen von Div. (zusammen mit Long.) durch Christophor von Hegendorf (1536), von den ganzen PN durch Joachimus Perionius (1550) und von Michaels Kommentar zu Juv., Long. und Div. durch Conradus Gesnerus (1544).[158] Da schließlich die älteren gedruckten Aristoteles-Ausgaben (von der Aldiner Editio princeps von 1498 bis zur Ausgabe von Somn., Insomn. und Div. durch W.A. Becker [1843]) in der Ausgabe des Drossaart Lulofs

chenden Vorlesung „Prominent Trends of the Arabic Aristotle" (gehalten während des 5. Symposiums Graeco-Arabicum, Leiden, März 1991) erwähnt H. Daiber die Existenz eines arabischen Kompendiums (Mischung aus Übersetzung, Paraphrase und Kommentar) der PN, welche in der Hs. Rampur (Indien) 1752 überliefert ist. Der Text ist noch nicht herausgegeben, aber nach Daiber gibt es mehrere Hinweise, daß die Hs. eine Tradition widerspiegelt, die von der bei Averroes bezeugten verschieden ist und die vielleicht auf eine „Hellenistic recension of Aristotle's Parva Naturalia" zurückgeht. Diese Möglichkeit wird m. E. dadurch wahrscheinlich gemacht, daß die Betonung der Rolle des göttlichen Nous bei der Traummantik, durch die diese arabische Fassung gekennzeichnet wird, sich in der Rezeption der PN bereits früh manifestiert (s. Anm. 43 zu Kratippos und Dikaiarchos). Ob sich aus der Rampur-Hs. für die Konstitution des griechischen Textes noch einiges gewinnen läßt, muß noch festgestellt werden.

153 Ausg. von P. Jammy, Opera omnia, Bd. V, 64–109.

154 Früher dem Thomas von Aquin zugeschrieben, daher aufgenommen in der Parma-Ausg., Bd. XX, 1866, 216 aff.; dazu Spiazzi 1949, vi; Drossaart Lulofs 1943, xxi; Lohr 1967, 317–323.

155 Ausg. Köln 1493. Ebenso wie Albertus berücksichtigt Johannes Versor auch die arabische Tradition.

156 Ausg. durch I. Bekker in Bd. III seiner Berliner Aristoteles-Ausg.

157 Aristotelis opera omnia cum paraphrasi, Rom 1666; Ausg. F. Ehrle, Bd. IV, Paris 1889, 178–193.

158 Die sonstigen in der Bibliographie genannten Übersetzungen der PN durch Petrus Alcyonius (1521), Johannes Genesius Sepulveda (nach 1500) und den Anonymus aus Venedig (1572) sowie der Kommentar zu den PN der Jesuitengemeinschaft aus Coimbra (1593) waren mir nicht zugänglich (s. Cranz/Schmitt 1984, 206–207).

(1947) berücksichtigt worden sind, habe ich darauf verzichtet, diese systematisch zu kollationieren (zu einer Aufführung dieser Ausgaben s. Bibliographie).

Abweichungen von Siweks Text

458 b 8: ὥστε ist auszulassen; nach δῆλον ist ein Komma zu lesen
b 26: statt τὸ αὐτὸ ᾧ lies τῷ αὐτῷ ᾧ
b 27: statt τοῦτ' αὐτό lies ὅτι τοῦτ' αὐτό

459 a 6: τὸ ὁρώμενον ist auszulassen
a 17: statt ἔστι δὴ φαντασία lies ἔστι δ' ἡ φαντασία

460 a 12: das Komma nach ἱματίων ist auszulassen
b 16–18: lies: αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ κύριον καὶ τὰ φαντάσματα γίνεσθαι.
b 23: statt διεψεῦσθαι lies διαψεύδεσθαι
b 23: statt κινοῦντος lies κινουμένου
b 30: statt ἐνυπαρχουσῶν lies ἐνυπάρχουσιν
b 31: statt ὕπνος, καὶ μᾶλλον interpungiere ὕπνος· καὶ μᾶλλον

461 a 29: statt ἀκούειν. Ὁμοιοτρόπως interpungiere ἀκούειν· ὁμοιοτρόπως
a 30: statt αἰσθητηρίων· τῷ μὲν γὰρ interpungiere αἰσθητηρίων. Τῷ μὲν γὰρ
b 12: statt συγκατέρχονται lies συγκινοῦνται
b 19: statt κινοῦνται, ἔχουσιν lies κινοῦνται ἔχουσαι
b 26: statt οὗ δὴ καὶ lies ὃ δὴ καὶ
b 30: statt ποιεῖ lies ποιεῖν

463 a 6: statt ἐνυπνίοις· εὔλογον interpungiere ἐνυπνίοις. Εὔλογον
a 7: statt φιλοσοφοῦσιν. Αἱ γὰρ interpungiere φιλοσοφοῦσιν· αἱ γὰρ
b 1: τε ist auszulassen
b 29–30: Lies ἀλλ' ὅμως ἀρχάς τε λεκτέον εἶναι ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη

464 a 12: statt ὅποι δὴ ἔτυχεν lies ὅπῃ δὴ ἔτυχεν
a 17: statt ἐγρηγορότας. Αὗται interpungiere ἐγρηγορότας· αὗται
a 24: statt τοῦ δ' ἐνίους lies καὶ τοῦ ἐνίους
b 2: statt οἱ ἐμμανεῖς ἐχόμενα interpungiere οἱ ἐμμανεῖς, ἐχόμενα
b 3: statt Ἀφροδίτην φροδίτην lies Ἀφροδίτην ἀφροσύνην
b 15: statt Κἀκεῖ δὴ ὅμοιόν τι δύναται τὸ ἐνύπνιον lies Κἀκεῖ δὴ ὁμοίως τί δύναται τὸ ἐνύπνιον

Literatur zur Textüberlieferung und -kritik der PN:
Beare 1897–98, 1900–01 und 1904–05; Benakis 1987; Biehl 1898, iii-xvii; Bitterauf 1900; Bywater 1888 und 1903; Daiber 1991; Drossaart Lulofs 1943, ix-xxxvii, 1947, I, xlv-lxxvii, und 1960; Escobar 1990;[159] Förster 1932, 1938 und 1942, v-xv; Freudenthal 1869; Gätje 1971 und 1986; Hayduck 1873 und 1877; Lacombe 1931; Lohr 1968; Mugnier 1937, 1952 und 1953, 11–17; Oehler 1964; Peters 1968; Pines 1974; Ross 1955, 61–68; Siwek 1961a und 1963, xv-xxii; Steinschneider 1883 und 1891; Susemihl 1885; Wendland 1902.

159 Als mein Manuskript schon im Satz war, erhielt ich Einsicht in die Dissertation von Herrn Escobar. Seine Beschreibung der handschriftlichen Überlieferung von Insomn. bietet einige Ergänzungen und Korrekturen zu Siweks Angaben, konnte aber nicht mehr berücksichtigt werden.

IV. Bibliographie

Die Ausführlichkeit der Bibliographie erklärt sich aus dem Bestreben, weiterem Studium dieser Schriften in ihrem geistesgeschichtlichen Rahmen auch bibliographische Materialien zu bieten; darum wurden auch Arbeiten aufgenommen, die für das Verständnis der Schriften nicht von direktem Belang sind. Es versteht sich, daß damit kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben wird.

A. Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare von/zu De insomniis und De divinatione (in chronologischer Reihenfolge)

1. Alte Editionen

Aldus Manutius, Aristotelis Opera, 5 Bde., Venedig 1495–1498 [sog. Editio Aldina; die Schriften Insomn. und Div. in Bd. III, 269–275]

Leonicus Thomaeus, N., Aristoteles. Opera omnia, 4 Bde., Florenz 1527 [sog. Editio Iuntina]

Struthius, J., Aristotelis De divinatione per somnum, Krakow 1529

Erasmus von Rotterdam, Aristotelis Opera omnia, 2 Bde., Basel 1531 [sog. Editio Basileensis; Insomn. und Div. in Bd. I, 332–336]

Christophorus Hegendorphinus, Aristoteles, Libelli duo graece et latine, Basel 1536 [Text und lat. Übers. von Div. und Long.]

Camotius, J. B., Aristotelis Opera, Venedig 1551–1553

Morellius, G., Aristoteles. Opera, 1556

Wechelus, A., Aristotelis De Physica auscultatione Libri VIII etc., 4 Bde. Frankfurt 1577

Sylburg, F., Aristotelis Opera quae extant, 11 Bde., Frankfurt 1584–1587 [die PN in Bd. III]

Casaubonus, I., Operum Aristotelis nova editio, 2 Bde., Lyon 1590

Marnius/Aubrius, Aristoteles Physicae auscultationis libri octo etc., 8 Bde., Frankfurt 1696

Pacius, J., Operis Aristotelis nova editio graece et latine, 2 Bde., Genf 1597

[Insomn. u. Div. in Bd. I, 1466–1476; enthält auch die lat. Übers. des Franciscus Vatablus]
Scaliger, Julius, De insomniis commentarium in librum Hippocratis etc. accessit in fine Aristotelis De somno et vigilia, insomniis et divinatione libellus, Gießen 1610

2. *Antike, mittelalterliche und humanistische Kommentare und Übersetzungen*

Priscianus Lydus, Solutiones ad Chosroem, hrsg. von I. Bywater, Berlin 1886, 59–63 (Supplementa Aristotelica I 2)
Michael Ephesius, In Aristotelis Parva Naturalia commentarium, hrsg. von P. Wendland, Berlin 1903 (Commentaria in Aristotelem Graeca XXII 1)
Averroes, Compendium librorum Aristotelis qui Parva naturalia vocantur, ed. A.L. Shields und H. Blumberg, Cambridge, Mass. 1949 [mir zugänglich in der englischen Übers. von H. Blumberg, Cambridge, Mass. 1961 (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versio anglica VII)]
Sophonias (= Ps.-Themistios), In Aristotelis Parva Naturalia Paraphraseis, hrsg. von P. Wendland, Berlin 1903 (Commentaria in Aristotelem Graeca V 6)
Adamus Buckfeldensis (= Ps.-Thomas von Aquin), In Aristotelis De somno et vigilia, De insomniis et De divinatione per somnum commentarium, in: Thomas Aquinas, Opera omnia, vol. XX, Parma 1866, 216 a ff.]
Albertus Magnus, In Aristotelis De Somno et vigilia librum [in: Opera omnia, hrsg. von P. Jammy, vol. V, Leiden 1651, 83 ff.]
Georgios Pachymeres, In universam fere Aristotelis philosophiae epitome [mir zugänglich in der lat. Übers. von P. Bechius, Basel 1560, 232–237]
Theodoros Metochites, In Aristotelis Physicorum sive naturalium auscultationum libros octo et Parva (quae vocantur) naturalia Paraphrasis [mir zugänglich in der lat. Übers. von G. Hervetius, Ravenna 1614]
Gennadios Scholarios, Commentarius in Aristotelis De insomniis et de divinatione per somnum, [in: Opera omnia, Hrsg. von L. Petit, X. A. Sideridès u. M. Jugie, Bd. VII, Paris 1936, 459–463]
Johannes Versor, Quaestiones super Parva Naturalia cum textu Aristotelis, Coloniae 1493
Johannes Genesius Sepulveda, Libri Aristotelis, quos vulgo Latini Parvos naturales appellant, Venedig, nach 1500
Franciscus Vatablus, Aristoteles. Ex physiologia libri duodetriginta, Paris 1518 [die Übers. von Somn., Insomn. u. Div. in der Aristoteles-Ausgabe von Bekker 1831, Bd. 3]
Petrus Alcyonius, Aristotelis libri de generatione et interitu etc., Venedig 1521

Nicolaus Leonicus Thomaeus, Aristotelis Stagyritae Parva quae vocantur Naturalia omnia in latinum conversa et antiquorum more explicata, Venedig 1523

Conradus Gesnerus, Michaelis Ephesii Scholia in Aristotelis libros aliquot, Venedig 1544 [enthält eine lat. Übers. des Kommentars von Michael zu Juv., Long. u. Div. sowie des entsprechenden Aristoteles-Textes]

Christophorus Hegendorphinus, Aristoteles, Libelli duo graece et latine, Basel 1536 [Div. und Long.]

Joachimus Perionius, Aristotelis libelli, qui parva naturalia vulgo appellantur, Paris 1550 [lat. Übers.; benutzt wurde die Ausgabe von Paris 1560 (mit Korrekturen von N. Grouchius)]

Anonym, Aristoteles. Opera omnia in partes VII divisa etc., Venedig 1572 [lat. Übers., erwähnt bei Cranz-Schmitt 1984, 206]

Collegium Conimbricensis Societatis Iesu, In libros Aristotelis, qui Parva Naturalia appellantur commentarii, Lyon 1593 [erwähnt bei Cranz-Schmitt 1984, 206]

Sylvester Maurus, Aristotelis Omnia opera quae extant, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata, [1666; benutzte Ausgabe: F. Ehrle, Bd. 4, Paris 1886, 178–193]

3. Moderne Ausgaben, Übersetzungen, Kommentare (ab 1831)

Bekker, I., Aristotelis opera, 2 Bde., Berlin 1831 [Textausg.; die PN in Bd. 1]

Becker, W. A., Aristotelis De somno et vigilia, De insomniis et De divinatione per somnum, Leipzig 1843 [Textausgabe; zum Verdienst dieser Ausg. s. Drossaart Lulofs 1943, xxx]

*Kreutz, F. A.,*Aristoteles. Kleinere Abhandlngen über die Seele. Kapitel 1–5, in: Griechische Prosaiker in neuen Übersetzungen, Stuttgart 1847 [deutsche Übers.]

Barthélemy Saint-Hilaire, J., Psychologie d'Aristote. Opuscules, Paris 1847 [französische Übers.]

Bender, H., Die kleinen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, Stuttgart 1855 [deutsche Übers.]

Dübner F./Bussemaker, U. C./Heitz, J. H. E., Aristoteles. Opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutissimo, 5 Bde., Paris 1848–1869 [sog. Editio Didotiana, mit Text u. lat. Übers.; die PN (durch Bussemaker) in Bd. 3; der Text bedeutet keinen Fortschritt über Bekker hinaus, die Übers. ist aber wertvoll]

Hammond, W.A., Aristotle's Psychology. A Treatise on the Principles of Life (De Anima and Parva Naturalia), London – New York 1902 [englische Übers., erwähnt bei Beare 1906, vii]

Beare, J. I./Ross, G. R. T., The Parva Naturalia, Oxford 1908 [später gedruckt in: W. D. Ross [Hrsg.], The Works of Aristotle Translated into English, vol. III, Oxford 1931; die Übers. von Insomn. u. Div. durch Beare ist besonders hilfreich, auch wegen der wertvollen Anmerkungen]
Biehl, W., Aristoteles. Parva Naturalia, Leipzig 1898 [Textausgabe]
Rolfes, E., Aristoteles' kleine naturwissenschaftliche Schriften, Leipzig 1924 [deutsche Übers.; wertvoll]
Androutsopolos, G. D., Aristoteles. Parva Naturalia, Athen 1938 [Text mit neugriechischer Übers., erwähnt bei Flashar 1983, 216]
Gohlke, P., Aristoteles. Kleine Schriften zur Seelenkunde, Paderborn 1947 [deutsche Übers.; sehr unzuverlässig]
Drossaart Lulofs, H. J., Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum, Leiden 1947, 2 Bde. [ausgezeichnete Ausg. des griech. Textes und der ältesten lat. Übers.; die einleitenden chronologischen Betrachtungen gelten heutzutage als überholt]
Tricot, J., Aristote. Parva Naturalia, Paris 1951 [franz. Übers.; wertvoll, aber größtenteils von Beare abhängig]
Mugnier, R., Aristote. Petits traités d'histoire naturelle, Paris 1953 [Textausg. mit franz. Übers.; im allg. wenig befriedigend]
Ross, W. D., Aristotle. Parva Naturalia, Oxford 1955 [Textausg. mit Einl. u. Komm.; zur Würdigung s. Vorwort]
Hett, W.S., Aristotle. On the Soul. Parva Naturalia. On Breath, Cambridge, Mass. – London ²1957 [der Text stimmt fast wörtlich mit dem von Bekker überein, die Übers. ist im Vergleich zu Beare ein Rückschritt]
Siwek, P., Aristoteles. Parva Naturalia graece et latine, Rom 1963 [Textausg. mit lat. Übers. und Anm.; zur Würdigung s. oben Vorwort und III.]
Lanza, D., Aristotele. Brevi Opere di psicologia e fisiologia, in: D. Lanza u. M. Vegetti, Aristotele. Opere biologiche, Torin 1971 [ital. Übers.]
Laurenti, R., Aristotele. I piccoli trattati naturali, Bari 1971 [Nachdr. in: Aristotele. Della generazione e della corruzione, Dell'anima, Piccoli trattati di storia naturale, trad. d. A. Russo e R. Laurenti, Bari 1987; ital. Übers.]
Barnes, J., The Complete Works of Aristotle. The Revised Oxford Translation, 2 Bde., Princeton 1984 [Insomn. u. Div. in Bd. 1, 729–739; es betrifft eine Überarb. der Übers. von Beare (s. oben), welche im allg. als Verbesserung zu werten ist; leider sind Beares Anm. nicht abgedruckt]
Gallop, D., Aristotle on Sleep and Dreams, Peterborough – Lewiston 1990
Shankman, A., A commentary on Aristotle's De insomniis [Dissertationsfassung]

B. Übrige Arbeiten

Ackrill, J. L., Aristotle. Categories and De Interpretatione, Oxford 1963

Ackrill, J. L., Aristotle's definitions of psuchê, Proceedings of the Aristotelian Society 73, 1972–1973, 119–133 (neu gedruckt in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 65–75)

Ackrill, J. L., Rez. zu Wijsenbeek-Wijler 1976, The Classical Review, N. S. 29, 1979, 321–322

Ackrill, J. L., Aristotle the Philosopher, Oxford 1981

Ajoulat, N., La phantasia dans le ‚De anima' d'Aristote, Pallas 36, 1990, 19–51

Alexander von Aphrodisias, In Librum De sensu commentarium, Ed. P. Wendland, Berlin 1901 (Commentaria in Aristotelem graeca, Bd. III 1)

Althoff, J., Warm und kalt, flüssig und fest bei Aristoteles. Die Elementarqualitäten in den zoologischen Schriften, Wiesbaden 1992

Amundsen, D. W./Diers C. J., The age of menarche in Classical Greece and Rome, Human Biology 41, 1969, 125–132

Angelino, C./Salvaneschi, E., La ‚melanconia' dell' uomo di genio, Genua 1981

Annas, J., Aristotle on memory and the self, Oxford Studies in Ancient Philosophy 4, 1986, 99–117

Anton, J./Kustas, G. [Hrsg.], Essays in Ancient Greek Philosophy, Albany – New York 1971

Aubenque, P., Le problème de l'être chez Aristote, Paris 1962

Aubenque, P., La prudence chez Aristote, Paris 1963

Aubert, J.-J., Threatened wombs: Aspects of ancient uterine magic, Greek, Roman and Byzantine Studies 30, 1989, 421–449

Aune, D. E., Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World, Grand Rapids 1983

Babut, D., La religion des philosophes grecs, Paris 1974

Bäumker, C., Des Aristoteles' Lehre von den äussern und innern Sinnesvermögen, Leipzig 1877

Balme, D. M., Rez. zu Siwek 1963, The Classical Review, N.S. 14, 1964, 266–267

Balme, D. M., Aristotle, Historia Animalium, book ten, in: Wiesner 1985, I, 191–206

Balme, D. M., The place of biology in Aristotle's philosophy, in: Gotthelf/Lennox 1988, 9–20

Barker, A., Aristotle on perception and ratios, Phronesis 26, 1981, 248–266

Barnes, J., Aristotle's concept of mind, Proceedings of the Aristotelian Society 72, 1971–1972, 101–114 (auch in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 32–41)

Barnes, J., Aristotle and the Method of Ethics, in: Müller-Goldinger, C. [Hrsg.], Schriften zur aristotelischen Ethik, Hildesheim–Zürich–New York 1988, 461–482

Barnes, J./Schofield, M./Sorabji, R. [Hrsg.], Articles on Aristotle, 4 vol., London 1975–1979
Vol. 1. Science
Vol. 2. Ethics and Politics
Vol. 3. Metaphysics
Vol. 4. Psychology and Aesthetics

Barra, G., Δαιμονία φύσις, Rendiconti della Academia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, N. S. 32, 1957, 75–84

Bassenge, F., Das τὸ ἑνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθῷ εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles, Philologus 104, 1960, 14–47 u. 201–222

Beard, M., Cicero and divination, Journal of Roman Studies 76, 1986, 33–46

Beare, J. I., Notes on Aristotle's Parva Naturalia, Hermathena 10, 1899, 455–473 u. 11, 1900–1901, 146–156

Beare, J., Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle, Oxford 1906

Beare, J. I., Miscellanea, Hermathena 13, 1904–1905, 74–76

Beck, H., Aristoteles de Sensuum Actione, Berlin 1860

Behr, C. A., Aelius Aristides and 'The sacred tales', Amsterdam 1968

Belfiore, E., Pleasure, tragedy and Aristotelian psychology, The Classical Quarterly, N.S. 35, 1985, 349–361

Belfiore, E., Wine and catharsis of the emotions in Plato's Laws, The Classical Quarterly, N.S. 36, 1986, 421–437

Benakis, L. G., Grundbibliographie zum Aristoteles-Studium in Byzanz, in: Wiesner 1987, II, 352–379

Berry, E. G., The History of the Concept of θεία μοῖρα and θεία τύχη down to Plato, Chicago 1940

Berti, E., La filosofia del primo Aristotele, Padua 1962

Bicknell, P. J., Democritus' theory of precognition, Revue des Études Grecques 82, 1969, 318–326

Bicknell, P. J., Democritus' parapsychology again, Revue des Études Grecques 83, 1970, 303

Bicknell, P., Déjà vu, autoscopia and Antipheron. Notes on Aristotle, De Memoria 451 a 8–12, L'Antiquité Classique 24, 1981, 156–159

Binswanger, L., Wandlungen in der Auffassung und Deutung des Traumes, Berlin 1928

Bitterauf, C., Quaestiunculae criticae in Aristotelis Parva Naturalia, München 1900

Björck, G., ὄναρ ἰδεῖν. De la perception de rêve chez les anciens, Eranos 44, 1946, 306–314

Block, I., Aristotle and the physical object, Philosophy and Phenomenological Research 21, 1960, 93–101

Block, I., The order of Aristotle's psychological writings, American Journal of Philology 82, 1961, 50–77

Block, I., Truth and error in Aristotle's theory of sense-perception, Philosophical Quarterly 11, 1961, 1–9

Block, I., Three German commentators on the individual senses and the common sense in Aristotle's psychology, Phronesis 9, 1964, 58–63

Block, I., On the commonness of the common sensibles, Australasian Journal of Philosophy 43, 1965, 189–195

Block, I., Aristotle on the common sense. A reply to Kahn and others, Ancient Philosophy 8, 1988, 235–250

Bodéüs, R., En marge de la „théologie" aristotélicienne, Revue Philosophique de Louvain 78, 1975, 5–33

Bodéüs, R., Dieu et la chance a travers les énigmes du Corpus aristotélicien, L'Antiquité Classique 50, 1981, 45–56

Bodéüs, R., Aristote et l'irrationnel en nous, Montréal 1986 (Cahiers du Département de Philosophie de l'Université de Montréal, Nr. 86–87; unveröffentlicht)

Bodéüs, R., Aristote a-t-il fait l'hypothèse de pulsions inconscientes a l'origine du comportement humain?, Dialogue 26, 1987, 705–714

Bodéüs, R., L'exemple du Dieu dans le discours aristotélicien, Études françaises Montréal 24, 1988, 27–33

Bodéüs, R., La pretendue intuition de Dieu dans le De Coelo d'Aristote, Phronesis 35, 1990, 245–257

Bodéüs, R., Aristote et la théologie des vivants immortels, St.-Laurent – Paris 1992

Bollack, J., Empédocle, 4 Bde., Paris 1965–1969

Bonitz, H., Index Aristotelicus, Berlin 1870 (^{2}1961)

Bos, A. P., Aristotle's Eudemus and Protrepticus: are they really two different works?, Dionysius 8, 1984, 19–51

Bos, A. P., Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Lost Dialogues, Leiden 1989

Bouché-Leclerq, A., Histoire de la divination dans l'antiquité, 4 Bde., Paris 1879–1882

Bourgey, L., Observation et expérience chez Aristote, Paris 1955

Bourgey, L./Jouanna, J. [Hrsg.], La Collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Leiden 1975

Boyancé, P., Le culte des muses chez les philosophes grecs, Paris 1973

Boylan, M., The digestive and 'circulatory' systems in Aristotle's biology, Journal of the History of Biology 15, 1982, 89–118

Boylan, M., Method and Practice in Aristotle's Biology, Washington 1983

Brackertz, K., Artemidoros, Das Traumbuch, Zürich–München 1979
Bravo García, A., Fisiologia y filosofia en Aristóteles. El problema de los sueños, Cuadernos de Filologia del Colegio Universitario de Ciudad Real, 5, 1985, 15–65
Brelich, A., The place of dreams in the religious world concept of the Greeks, in: Grünebaum, G. von/Caillois, R. [Hrsg.], The Dream and Human Societies, Berkeley–Los Angeles 1966, 293–303
Bremer, D., Aristoteles, Empedokles und die Erkenntnisleistung der Metapher, Poetica 12, 1980, 350–376
Brentano, F., Die Psychologie des Aristoteles, Mainz 1867
Brès, Y., La psychologie de Platon, Paris 1968
Brillante, C., Il sogno nella riflessione dei presocratici, Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici 16, 1986, 9–53
Brillante, C., La rappresentazione del sogno nella frammento di un *threnos* pindarico, Quaderni Urbinati di Cultura Classica 25, 1987, 35–51
Brown, C., Seeing sleep: Heraclitus fr. 49 Marcovich (DK 22 B 21), American Journal of Philology 107, 1986, 243–245
Browning, R., An unpublished funeral oration on Anna Comnena, Proceedings of the Cambridge Philological Society 188, 1962, 1–12
Bryant, J. M., Intellectuals and religion in Ancient Greece, British Journal of Sociology 37, 1986, 269–296
Büchsenschütz, B., Traum und Traumdeutung im Altertum, Wiesbaden 1868
Buck, A. de, De godsdienstige opvatting van de slaap, inzonderheid in het oude Egypte, Leiden 1939
Buckley, Th./Gottlieb, A. [Hrsg.], Blood Magic. The Anthropology of Menstruation, Berkely–Los Angeles–London 1988
Burger, H. C./Burger, G.C.E. [Hrsg.], Medische Physica, Amsterdam 1949
Buriks, A. A., Περὶ τύχης. De ontwikkeling van het begrip Τύχη tot aan de Romeinse tijd, hoofdzakelijk in de philosophie, Leiden 1948
Burkert, W., Air-imprints or eidola? Democritus' aetiology of vision, Illinois Classical Studies 2, 1977, 97–109
Burnyeat, M. F., The material and sources of Plato's dream, Phronesis 15, 1970, 101–122
Byl, S., Quelques idées grecques sur le rêve, d'Homère à Artémidore, Les Études Classiques 47, 1979a, 107–122
Byl, S., Rez. zu Wijsenbeek-Wijler 1976, L'Antiquité Classique 48, 1979b, 256–258
Byl, S., Recherches sur les grands traités biologiques: sources écrits et préjugés, Brüssel 1980
Bywater, I., Aristotelia III, Journal of Philology 17, 1888, 53–74
Bywater, I., Aristotelia IV, Journal of Philology 28, 1903, 241–253
Calabi, F., Gli occhi del sonno, Materiali e Discussioni per l'Analisi dei Testi Classici 13, 1984, 23–43

Cambiano, G., Une interprétation „matérialiste“ des rêves: Du Régime IV, in: Grmek, M.D. [Hrsg.], Hippocratica. Actes du troisième colloque international hippocratique, Paris 1980, 87–96

Cambiano, G., Democrito e i sogni, in: Romano, F. [Hrsg.], Democrito e l'atomismo antico. Atti del Convegno internazionale, Catania 1980 (Siculorum Gymnasium N. S. 33), 437–450

Cambiano, G./Repici, L., Aristotele e i sogni, in: Guidorizzi 1988, 121–136

Campese, S./Manuli, P./Sissa, G., Madre materia. Sociologia e biologia della donna greca, Torin 1983

Cappelletti, A. J., La teoria del sueño y los origines de la parapsicología en Aristoteles, Diálogos 50, 1987a, 27–37

Cappelletti, A. J., Las teorias del sueño en la filosofía antiqua, Caracas 1987b

Casevitz, M., Les mots du rêve en grec ancien, Ktema 7, 1982, 67–74

Cashdollar, S., Aristotle's account of incidental perception, Phronesis 18, 1973, 156–175

Charlton, W., Aristotle's Physics I & II, Oxford 1970

Chroust, A. H., The concept of God in Aristotle's lost dialogue On Philosophy, Emerita 33, 1965, 205–228

Chroust, A. H., Aristotle's Protrepticus versus Aristotle's On Philosophy: a controversy over the nature of dreams, Theta-Pi 3, 1974, 168–178

Clay, D., An Epicurean interpretation of dreams, American Journal of Philology 101, 1980, 342–365

Clay, D., The philosophical inscription of Diogenes of Oenoanda: new discoveries 1969–1983, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 36.4, 1990, 2446–2559

Cohen, S. M., Sensations, colors and capabilities in Aristotle, The New Scholasticism 52, 1978, 558–568

Cohen, S. M., The credibility of Aristotle's philosophy of mind, in: Matthen, M. [Hrsg.], Aristotle Today, Alberta 1986, 103–121

Collin, R. J., Plato's use of the word μαντεύεσθαι, The Classical Quarterly, N.S. 2, 1952, 93–96

Cope, E. M./Sandys, J. E., The Rhetoric of Aristotle with a Commentary, 4 Bde., Cambridge 1877 (Nachdr. New York 1977)

Corno, D. del, Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae, Mailand 1969

Corno, D. del, Dreams and their interpretation in Ancient Greece, Bulletin of the Institute of Classical Studies 29, 1982, 55–62

Corte, M. de, Notes exegétiques sur la théorie aristotélicienne du Sensus communis, The New Scholasticism 6, 1932, 187–214

Corte, M. de, Études sur les manuscrits du Traité de l'âme, Revue de Philologie 7, 1933, 141–160, 261–281 u. 355–367

Corvisier, J. N., Santé et société en Grèce ancienne, Paris 1985

Cosenza, P., Sensibilità, percezione, esperienza secondo Aristotele, Neapel 1968
Couloubaritsis, L., Le problème de l'imagination chez Aristote, in: Actes du xviiime congrès des sociétés de philosophie de langue française, Strasbourg 1982, 153–158
Couloubaritsis, L., L'art divinatoire et la question de la vérité, in: Motte 1990, 113–122
Cranz, F. E., A Bibliography of Aristotle Editions 1501–1600, 2nd edition with addenda and revisions by Charles B. Schmitt, Baden-Baden 1984
Croce, E. la, Etica e metafisica nell' Etica Eudemia di Aristotele, Elenchos 6, 1985, 19–41
Croissant, J., Aristote et les mystères, Lüttich–Paris 1932
Daiber, H., Prominent trends of the Arabic Aristotle (Vorlesung, gehalten während des 5. Symp. Graeco-arabicum, Leiden 1991, noch nicht veröffentlicht)
Dambska, J., Le problème des songes dans la philosophie des anciens grecs, Revue Philosophique de la France et de l'Étranger 151, 1961, 11–24
Dean-Jones, L., Morbidity and Vitality: Interpretations of Menstrual Blood in Greek Science, Stanford 1987
Dean-Jones, L., Menstrual bleeding according to the Hippocratics and Aristotle, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 119, 1989, 177–192
Debru, A., L'épilepsie dans le De somno d'Aristote, in: Sabbah, G. [Hrsg.], Médecins et médecine dans l'antiquité, Saint-Etienne 1982, 25–41
Décarie, V., Aristote. Ethique a Eudème, Paris–Montréal 1978
Decharme, P., La critique des traditions religieuses chez les grecs, Paris 1904
Decharneux, B., Mantique et oracles dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, in: Motte 1990, 123–133
Delaney, J./Lupton, M. J./Toth, E., The Curse. A Cultural History of Menstruation, New York 1976
Delatte, A., La catoptromancie grecque et ses dérivés, Lüttich–Paris 1932
Delatte, A., Les conceptions de l'enthousiasme chez les philosophes présocratiques, L'Antiquité Classique 3, 1934, 5–79
Denniston, J. D., The Greek Particles, Oxford ²1954
Derenne, E., Les procès d'impieté intentés aux philosophes a Athènes au Vme et au IVme siècles avant J. C., Lüttich–Paris 1930
Desjardins, R., The horus of the dilemma. Dreaming and waking vision in the Theaetetus, Ancient Philosophy 1, 1980–1981, 109–126
Desrousseaux, A. M., Aristote, De la Divination par les songes, Revue de Philologie 9, 1885, 48
Détienne, M., Quelques phénomènes psychiques dans la pensée d'Aristote, de Cléarque et d'Héraclide: de la catalepsie a l'immortalité, La Nouvelle Clio 10, 1958–1960, 123–135

Détienne, M., La notion de daimon dans le pythagorisme ancien, Paris 1963

Deubner, L., De incubatione, Leipzig 1900

Deubner, L., Zum Astragalspiel, Jahrbuch des deutschen Archäologischen Instituts 44, 1929, 272–281

Devereux, G., Dreams in Greek Tragedy, Berkeley–Los Angeles 1976

Diano, C., La tyche e il problema dell' accidente, in: Diano, C., Gentile, M. [Hrsg.], L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele, Padua 1970, 127–131

Díaz Regañon, J. M., Sueño y ensueño en el Corpus Hippocraticum, Cuadernos de Investigación Filológica 2, 1976, 19–33

Diels, H., Doxographi graeci, Berlin 1879

Diels, H., Anonymi Londinensis ex Aristotelis Iatricis Menoniis et aliis Medicis Eclogae, Berlin 1893 (Supplementa Aristotelica III 1)

Diels, H./Krantz, W., Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Berlin [10]1961

Diepgen, P., Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter, Berlin 1912

Diepgen, P., Die Frauenheilkunde der alten Welt, München 1937

Diller, H., Hippokratische Medizin und attische Philosophie, Hermes 80, 1952, 385–409

Diller, H., Der innere Zusammenhang der hippokratischen Schrift De victu, Hermes 87, 1959, 39–56

Diller, H., Hippokrates. Über die Umwelt, Berlin 1970

Dirlmeier, F., Aristoteles. Nikomachische Ethik, Berlin 1956

Dirlmeier, F., Aristoteles. Magna Moralia, Berlin 1958

Dirlmeier, F., Aristoteles. Eudemische Ethik, Berlin 1962

Dittmer, H. L., Konstitutionstypen im Corpus Hippocraticum, Würzburg 1940

Dodds, E. R., The Greeks and the Irrational, Berkeley–Los Angeles 1951

Dodds, E. R., Telepathy and clairvoyance in classical antiquity, in: Greek Life and Poetry. Essays presented to Gilbert Murray, Oxford 1936, 346–385

Dodds, E. R., Plato and the irrational, Journal of Hellenic Studies 65, 1945, 16–25 (auch in: The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973, 106–125) [zitiert nach der Ausgabe von 1973]

Dodds, E. R., Supernormal phaenomena in classical antiquity, Proceedings of the Society of Psychical Research 55, 1971, 189–237 (auch in: The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief, Oxford 1973, 156–210) [zitiert nach der Ausgabe von 1973]

Donnay, G., L'âme et le rêve d'Homère à Lucrèce, Ktema 8, 1983, 5–10

Drossaart Lulofs, H. J., Aristotelis De somno et vigilia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae commentario, Leiden 1943

Drossaart Lulofs, H. J., Aristoteles Arabus, Forum der letteren 1, 1960, 169–182 (auch in: Moraux 1968, 400–420)
Drossaart Lulofs, H. J., Rez. zu Siwek 1963, Mnemosyne 18, 1965, 425–427
Drossaart Lulofs, H. J., De ogen van Lynkeus, Leiden 1967
Ducatillon, J., Polémiques dans la Collection hippocratique, Paris 1977
Ducatillon, J., Le facteur divin dans les maladies d'après le traité hippocratique du Pronostic, in: Potter/Maloney/Desautels 1990, 61–73
Düring, I., Aristotle's De partibus animalium. Critical and Literary Comments. Göteborg 1947
Düring, I., Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, Göteborg 1957
Düring, I., Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966
Düring, I., Art.‚Aristoteles', RE Suppl. Bd. XI, 1968, 159–336
Dulaey, M., La rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin, Paris 1973
Duminil, M. P., Le sang, les vaisseaux, le cœur dans la Collection hippocratique. Physiologie et anatomie, Paris 1983
Dumoulin, B., Recherches sur le premier Aristote, Paris–Irun 1981
Ebert, Th., Aristotle on what is done in perceiving, Zeitschrift für philosophische Forschung 37, 1983, 181–198
Edelstein, L., Greek medicine and its relation to religion and magic, Bulletin of the History of Medicine 5, 1937, 201–246 (auch in: Ancient Medicine. Selected Papers by Ludwig Edelstein, Baltimore 1967, 205–246)
Edelstein. L., Asclepius, 2 Bde., Baltimore 1945
Effe, B., Studien zur Kosmologie und Theologie der Aristotelischen Schrift „Über die Philosophie", München 1970
Eger, J.-C., Le sommeil et la mort dans la Grèce antique, Paris 1966
Eijk, Ph. J. van der, Divine movement and human nature in Eudemian Ethics 8,2, Hermes 117, 1989, 24–42
Eijk, Ph. J. van der, Aristoteles über die Melancholie, Mnemosyne 43, 1990a, 33–72
Eijk, Ph. J. van der, The 'theology' of the Hippocratic treatise On the Sacred Disease, Apeiron 23, 1990b, 87–119
Eijk, Ph. J. van der, 'Airs, Waters, Places' and 'On the Sacred Disease': two different religiosities?, Hermes 119, 1991, 168–176
Eijk, Ph. J. van der, Aristotelian elements in Cicero's De divinatione, Philologus 137, 1993, 223–231
Elders, L., Aristotle's Cosmology. A Commentary on the De caelo, Assen 1966
Elders, L., Aristotle's Theology. A Commentary on Book Λ of the Metaphysics, Assen 1972
Else, G. F., Aristotle's Poetics: The Argument, Cambridge, Mass. 1957
Enders, H., Schlaf und Traum bei Aristoteles, Diss. Würzburg 1923

Engmann, J., Imagination and truth in Aristotle, Journal of the History of Philosophy 14, 1976, 259–265
Escobar, A., Die Textgeschichte der aristotelischen Schrift De insomniis, Diss. Berlin 1990
Everson, S. [Hrsg.], Psychology, Cambridge 1991
Fascher, E., Prophetes, Gießen 1927
Fasbender, H., Entwicklungslehre, Geburtshilfe und Gynäkologie in den hippokratischen Schriften, Stuttgart 1897
Feibleman, J. K., Aristotle's religion, Hibbert Journal 57, 1958–1959, 126–132
Fiedler, W., Analogiemodelle bei Aristoteles, Amsterdam 1978
Fischer, J., Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola, Jena 1899
Fischer-Homberger, E., Krankheit Frau und andere Arbeiten zur Medizingeschichte der Frau, Bern–Stuttgart–Wien 1979
Fitzgerald, A., The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, vol. II, London 1930
Flashar, H., Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik, Hermes 84, 1956, 12–48
Flashar, H., Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie, Berlin 1958
Flashar, H., Aristoteles. Problemata physica, Berlin 1962
Flashar, H., Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike, Berlin 1966
Flashar, H., Aristoteles, in: Ueberweg, F., Praechter, K., Flashar, H. [Hrsg.], Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike, Bd. 3, Basel 1983, 175–457
Flavion, S., La physiologie d'Aristote, Diss. Louvain 1950
Förster, A., Konstruktion und Entstehung der aristotelischen sogenannten Parva Naturalia, Budapest 1932
Förster, A., Textkritische Betrachtungen zur aristotelischen Schrift De sensu, Hermes 73, 1938, 459–473
Förster, A., Aristoteles. De sensu et De memoria, Budapest 1942
Fortenbaugh, W. W., Recent scholarship on the psychology of Aristotle, The Classical World 60, 1967, 316–327
Fortenbaugh, W. W., Aristotle's Rhetoric on emotions, Archiv für die Geschichte der Philosophie 52, 1970, 40–70
Fortenbaugh, W. W., Aristotle on Emotion, London 1975
Fortenbaugh, W. W./Steinmetz, P. [Hrsg.], Cicero's Knowledge of the Peripatos, New Brunswick–London 1989
Fragstein, A. von, Studien zur Ethik des Aristoteles, Amsterdam 1974
Fredrich, C., Hippokratische Untersuchungen, Berlin 1899
Frère, J., L'aurore de la science des rêves: Aristote, Ktema 8, 1983, 27–37

Freud, S., Die Traumdeutung, Leipzig–Wien 1900 [benutzte Ausgabe: Freud, S., Studienausgabe, Bd. 2, Frankfurt 1972]
Freudenthal, J., Über den Begriff des Wortes phantasia bei Aristoteles, Göttingen 1863
Freudenthal, J., Zur Kritik und Exegese von Aristoteles' περὶ τῶν κοινῶν σώματος καὶ ψυχῆς ἔργων (Parva Naturalia), Rheinisches Museum 24, 1869, 81–93 u. 392–419
Froschammer, J., Über die Prinzipien der aristotelischen Philosophie und die Bedeutung der Phantasie in derselben, München 1881
Gärtner, H. A., Les rêves de Xerxès et d'Artabane chez Hérodote, Ktema 8, 1983, 11–18
Gätje, H., Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam, Heidelberg 1971
Gätje, H., Antike Lehren vom Wahrnehmen bei Averroes, Sudhoffs Archiv 70, 1986, 129–142
Gallop, D., Dreaming and waking in Plato, in: Anton/Kustas 1971, 187–201
Gallop, D., Aristotle on sleep, dreams, and final causes, Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, 4, 1988, 257–290
Ganschinietz, ?, Κατοπτρομαντεία, in: RE 11, 1921, 27–29
García Gual, C., Del melancólico como atrabiliario. Según las antiguas ideas griegas sobre la enfermedad de la melancolia, Faventia 6, 1984, 41–50
Gauthier, R. A./Jolif, J. Y., Aristote. Éthique à Nicomaque, 3 Bde., Louvain 1958–1959
Gelzer, M., Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung, in: Juvenes dum sumus, Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft 49, Basel 1907, 40ff.
Geurts, P. M. M., εὐθυωρία, Mnemosyne 11, 1943, 108–114
Gigon, O., Cicero und Aristoteles, Hermes 87, 1959, 143–162
Gigon, O., Das Prooimion der Eudemischen Ethik, in: Moraux/Harlfinger 1971, 93–134
Gigon, O., Aristotelis Opera, Bd. III: Librorum deperditorum fragmenta, Berlin 1987
Gohlke, P., Die Entstehungsgeschichte der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, Hermes 59, 1924, 274–306
Gotthelf, A. [Hrsg.], Aristotle on Nature and Living Things, Pittsburgh–Bristol 1985
Gotthelf, A./Lennox, J. G. [Hrsg.], Philosophical Issues in Aristotle's Biology, Cambridge 1987
Gottschalk, H. B., The De Coloribus and its author, Hermes 92, 1964, 59–85
Gould, Th., Aristotle and the irrational, Arion 2, 1963, 55–74
Gourevitch, D., Le triangle hippocratique dans le monde gréco-romain, Rome 1984

Gourevitch, D., Le mal d'être femme, Paris 1984

Gracia, D., The structure of medical knowledge in Aristotle's philosophy, Sudhoffs Archiv 62, 1978, 1–36

Graeser, A., On Aristotle's framework of sensibilia, in: Lloyd/Owen 1978, 69–97

Granger, H., Aristotle and the functionalist debate, Apeiron 23, 1990, 27–49

Gravel, P., Aristote sur le vin, le sexe, la folie, le génie. Melancolie, Études françaises Montréal 18, 1982, 129–145

Greene, W. C., Moira. Fate, Gods and Evil in Greek Thought, New York–Evanson 1944

Grensemann, H., Die hippokratische Schrift „Über die heilige Krankheit", Berlin 1968

Grimaldi, W. M. A., Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric, American Journal of Philology 101, 1980a, 383–398

Grimaldi, W. M. A., Aristotle. Rhetoric Book I. Commentary, New York 1980b

Grmek, M. D., Les maladies à l'aube de la civilisation occidentale, Paris 1983

Groningen, B. A. van, Ad Aristotelis De divinatione per somnum 464 b 3, Mnemosyne N. S. 1, 1948, 107–108

Guidorizzi, G., Sogno, diagnosi, guarigione. Da Asclepio a Ippocrate, in: Daratta, F./Mariani, F. [Hrsg.], Mondo classico, percorsi possibili, Ravenna 1985, 71–81 (auch in: Guidorizzi 1988, 87–102)

Guidorizzi, G. [Hrsg.], Il sogno in Grecia, Bari 1988

Guidorizzi, G., Tabù alimentari e funzione onirica in Grecia, in: Longo, O./Scarfie, P. [Hrsg.], Homo edens, Verona 1989, 169–176

Guidorizzi, G., Ikonographische und literarische Modelle der Traumdeutung in der Spätantike, in: Pottavicini Bagliarisi, A./Stabile, G. [Hrsg.], Träume im Mittelalter, Stuttgart–Zürich 1989, 241–249

Gundert, H., Enthusiasmus und Logos bei Plato, Lexis 2, 1949, 25–46

Guthrie, W. K. C., Rez. zu Ross 1955, Philosophy 31, 1956, 274–276

Guthrie, W. K. C., A History of Greek Philosophy, 6 Bde., Cambridge 1962–1981

Hagen, H., Die physiologische und psychologische Bedeutung der Leber in der Antike, Diss. Bonn 1961

Halliday, W. R., Greek Divination. A Study of its Methods and Principles, London 1913

Hamlyn, D. W., Aristotle's account of aesthesis in the De Anima, The Classical Quarterly, N. S. 9, 1959, 6–16

Hamlyn, D. W., Sensation and Perception. A History of the Philosophy of Perception, London 1963

Hamlyn, D. W., Koine aisthesis, The Monist 52, 1968a, 195–209

Hamlyn, D. W., Aristotle's De Anima Books II and III, Oxford 1968b

Hankinson, R. J. [Hrsg.], Method, Medicine and Metaphysics. Studies in the Philosophy of Ancient Science, Edmonton 1988 (Apeiron 21, 2)
Hanson, J. S., Dreams and visions in the Graeco-Roman world and in early Christianity, Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II. 23.2, 1970, 1395–1427
Hardie, W. F. R., Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body, The Philosophical Quarterly 14, 1964, 53–72
Hardie, W. F. R., Concepts of consciousness in Aristotle, Mind 85, 1976, 388–411
Harig, G., Zur Charakterisierung der wissenschaftstheoretischen Aspekte in der Aristotelischen Biologie und Medizin, in: Irmscher/Müller 1983, 159–170
Harig, G./Kollesch, J., Neue Tendenzen in der Forschung zur Geschichte der antiken Medizin und Wissenschaft, Philologus 121, 1977, 114–136
Hartman, E., Substance, Body and Soul, Princeton 1977
Hayduck, M., Observationes criticae in aliquot locos aristotelicos, Greifswald 1873
Hayduck, M., Emendationes Aristoteleae, Meldorff 1877
Heinaman, R., Aristotle and the mind-body problem, Phronesis 35, 1990, 83–102
Herzog, R., Die Wunderheilungen von Epidauros, Berlin 1931 (Philologus Suppl. 22)
Hey, F. O., Der Traumglaube der Antike, München 1908
Hey, F. O., Die Wurzeln der griechischen Religion in besonderem Zusammenhang mit dem Traumglauben, Neuburg 1910
Hicken, W., The character and provenance of Socrates' „dream" in the Theaetetus, Phronesis 3, 1958, 129–149
Hicks, R. D., Aristotle. De Anima, Cambridge 1907
Hipt, D. op de, Adjektiva auf -ώδης im Corpus Hippocraticum, Hamburg 1972
Hobson, J. A., The Dreaming Brain, New York 1988
Hopfner, Th., Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 2 Bde., Leipzig 1921–1924
Hopfner, Th., Art.‚Mantike' in: RE 14, 1, 1928, 1258–1288
Hopfner, Th., Art.‚Traumdeutung' in: RE 6, 2, 1937, 2233–2245
Hopfner, Th., Das Sexualleben der Griechen und Römer, Prag 1938
Horn, H.-J., Aristote, Traité de l'âme, III, 3 et le concept aristotélicien de la φαντασία, Les Études Philosophiques 63, 1988, 221–234
Horowitz, M. C., Aristotle on women, Journal of the History of Biology 9, 1976, 183–213
Huby, P. M., Aristotle, De insomniis 462a 18, The Classical Quarterly, N. S. 25, 1973, 151–152

Huby, P. M., The paranormal in the works of Aristotle and his circle, Apeiron 13, 1979, 53–62
Hundt, J., Der Traumglaube bei Homer, Diss. Greifswald 1934
Ilberg, J., Zur gynäkologischen Ethik der Griechen, Archiv für Religionswissenschaft 13, 1910, 1–19
Irmscher, J./Müller, R. [Hrsg.], Aristoteles als Wissenschaftstheoretiker, Berlin 1983
Jackson, S. W., Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times, New Haven–London 1986
Jaeger, F., De oraculis quid veteres philosophi iudicaverint, Diss. Rostock 1919
Jaeger, W. W., Das Pneuma im Lykeion, Hermes 48, 1913, 29–74
Jaeger, W. W., Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923
Jaeger, W. W., Diokles von Karystos. Die griechische Medizin und die Schule des Aristoteles, Berlin 1938
Jaeger, W. W., The Theology of the Early Greek Philosophers, Oxford 1947
Jaeger, W. W., Aristotle's use of medicine as a model in his ethics, Journal of Hellenic Studies 77, 1957, 54–66
Joly, R./Byl, S., Hippocrate. De diaeta, Berlin 1984
Jones, W. H. S., The Medical Writings of Anonymus Londinensis, Cambridge 1947
Jouanna, J., Réalité et théatralité du rêve: le rêve dans l'Hécube d'Euripide, Ktema 7, 1982, 43–52
Kahn, C. H., Sensation and consciousness in Aristotle's psychology, Archiv für die Geschichte der Philosophie 48, 1966, 43–81 (auch in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 1–31)
Kalthoff, P., Das Gesundheitswesen bei Aristoteles, Berlin–Bonn 1934
Kampe, F. F., Die Erkenntnisstheorie des Aristoteles, Leipzig 1870
Kany-Turpin, J./Pellegrin, P., Cicero and the Aristotelian theory of divination by dreams, in: Fortenbaugh/Steinmetz 1989, 220–245
Kauder, E., Physikalische Modellvorstellung und physiologische Lehre im Corpus Hippocraticum und bei Aristoteles, Hamburg 1960
Kenner, H., Art.‚Oneiros', in: RE 18, 1, 1939, 448–459
Kenny, A. J. P., The argument from illusion in Aristotle's Metaphysics, Mind 76, 1967, 184–197
Kenny, A. J. P., The Aristotelian Ethics, Oxford 1978
Kessels, A. H. M., Ancient systems of dream classification, Mnemosyne N. S. 22, 1969, 389–424
Kessels, A. H. M., Studies on the Dream in Greek Literature, Utrecht 1978
King, H., Bound to bleed: Artemis and Greek women, in: Cameron, A./Kuhrt, A. [Hrsg.], Images of Women in Antiquity, London–Canberra 1983, 109–127

King, H., Sacrificial blood: The use of the amnion in ancient gynaecology, in: Skinner, M. [Hrsg.], Rescuing Creusa: New Methodological Approaches to Women in Antiquity, Lubbock 1987, 117–126

Klibansky, R./Panowsky, E./Saxl, F., Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art, Edinburgh 1964

Koelbing, H. M., Zur Sehtheorie im Altertum. Alkmaion und Aristoteles, Gesnerus 25, 1968, 5–9

Kokolakis, M. M., Μορφολογία τῆς κυβευτικῆς μεταφορᾶς, Athen 1965

Kollesch, J., Zur Säftelehre in der Medizin des 4. Jh. v. u. Z., Acta Congressus XXIV Historiae Artis Medicinae, Bd. 2, Budapest 1974, 1339–1342

Kollesch, J., Zu Aristoteles' Bewertung von Erfahrung und Theorie in der Medizin und ihren Auswirkung auf die Entwicklung der Heilkunde im Hellenismus, in: Irmscher/Müller 1983, 179–182

Kollesch, J., Aristoteles. Über die Bewegung der Lebewesen. Über die Fortbewegung der Lebewesen, Berlin 1985

Kosman, L., Perceiving that we perceive: On the Soul III 2, The Philosophical Review 84, 1975, 499–519

Krafft, F., Dynamische und statische Betrachtungsweisen in der antiken Mechanik, Wiesbaden 1970

Kucharski, P., Sur la théorie des couleurs et des saveurs dans le De sensu aristotélicien, Revue des Études Grecques 67, 1954, 355–390

Kudlien, F., Das Göttliche und die Natur im hippokratischen Prognostikon, Hermes 105, 1977, 268–274

Kudlien, F., ‚Klassen'-Teilung der Ärzte bei Aristoteles, in: Wiesner 1985, I, 427–435

Kühner, R./Gerth, B., Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 2. Teil: Satzlehre, 2 Bde., Hannover ^{4}1955

Kullmann, W., Wissenschaft und Methode. Interpretationen zur aristotelischen Theorie der Naturwissenschaft, Berlin–New York 1974

Labarrière, J. L., Imagination humaine et imagination animale chez Aristote, Phronesis 29, 1984, 17–49

Lacombe, G., The mediaeval Latin versions of the Parva Naturalia, The New Scholasticism 5, 1931, 289–314

Lain Entralgo, P., Quaestiones hippocraticae disputatae tres, in: Bourgey, L./Jouanna, J. [Hrsg.], La Collection Hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine, Leiden 1975, 305–320

Lambert, R., L'observation des ressemblances d'après Aristote, Laval Théologique et philosophique 22, 1966, 169–185

Lameere, W., Au temps que Franz Cumont s'interrogeait sur Aristote, L'Antiquité Classique 18, 1949, 279–324

Lanata, G., Medicina magica e religione popolare in Grecia, Rom 1967

Langholf, V., Medical Theories in Hippocrates, Berlin–New York 1990

Lasserre, F./Mudry, Ph. [Hrsg.], Formes de pensée dans la Collection Hippocratique. Actes du 4me Colloque International Hippocratique, Genf 1983

Latacz, J., Funktionen des Traums in der antiken Literatur, in: Wagner/Simon/Benedetti 1987, 10–31

Latte, K., Art.‚Orakel', in: RE 18, 1939, 830–866

Laurenti, R., Aristotele. I frammenti dei Dialoghi, 2 Bde., Neapel 1987

Lawrence, D. W., Menstruation and politics: women and pigs in rural Portugal, in: Buckley/Gottlieb 1988, 117–136

Lee, H. D. P., Aristotle. Meteorologica, Cambridge, Mass. 1952

Lefebvre, R., Le miroir de l'âme (Aristote, De insomniis 459b 25–460a 26), Les Études Philosophiques 63, 1988, 195–206

Lefèvre, Ch., Sur l'évolution d'Aristote en psychologie, Louvain 1972

Lefèvre, Ch., Sur le statut de l'âme dans le De Anima et les Parva Naturalia, in: Lloyd/Owen 1978, 21–68

Le Goff, J., Le christianisme et les rêves (iie-viiie s.), in: Gregory, T. [Hrsg.], I sogni nel medioevo. Seminario internazionale, Rom 1985, 171–218

Leitner, H., Bibliography to the Ancient Medical Authors, Bern–Stuttgart 1973

Lejeune, A., Recherches sur la catoptrique grecque, Brüssel 1957

Lennox, J. G., Teleology, chance and Aristotle's theory of spontaneous generation, Journal of the History of Philosophy 20, 1982, 219–238

Lennox, J. G., Aristotle on chance, Archiv für die Geschichte der Philosophie 66, 1984, 52–60

Lerza, P., Sogni e incubi dei melancolici. Possibili casi di sindromi narcolettiche nell' antichità?, Studi Italiani di Filologia Classica 3, 1986, 213–221

Leutsch, E., L./Schneidewin, F. G., Corpus paroemiographorum Graecorum, 2 Bde., Göttingen 1839–1851

Levin, S. R., Aristotle's theory of metaphor, Philosophy and Rhetoric 15, 1982, 24–46

Lévy, E., Le rêve homérique, Ktema 7, 1982, 23–42

Liddell, H. G./Scott, R./Jones, H. S., A Greek-English Lexicon, Oxford ^{9}1968

Lieshout, R. G. A. van, A dream on a καιρός of history, Mnemosyne N. S. 23, 1970, 225–249

Lieshout, R. G. A. van, Plato over origine en functie van dromen, Verhandelingen van het Nederlandse Filologencongres 33, 1974, 152–158

Lieshout, R. G. A. van, Greeks on Dreams, Utrecht 1980

Lloyd, G. E. R., Rez. zu Siwek 1963, Journal of Hellenic Studies 85, 1965, 212–213

Lloyd, G. E. R., Polarity and Analogy, Cambridge 1968a

Lloyd, G. E. R., The role of medical and biological analogies in Aristotle's Ethics, Phronesis 13, 1968b, 68–83

Lloyd, G. E. R., Aspects of the interrelations of medicine, magic and philosophy in ancient Greece, Apeiron 9, 1975, 1–16

Lloyd, G. E. R., The empirical basis of physiology in the Parva Naturalia, in: Lloyd/Owen 1978, 215–240

Lloyd, G. E. R., Magic, Reason and Experience, Cambridge 1979

Lloyd, G. E. R., Observational error in later Greek science, in: Barnes, J./Brunschwig, J./Burnyeat, M./Schofield, M. [Hrsg.], Science and Speculation. Studies in Hellenistic Theory and Practice, Cambridge–Paris 1982, 128–164

Lloyd, G. E. R., Science, Folklore and Ideology, Cambridge 1983

Lloyd, G. E. R., Dogmatism and uncertainty in early Greek speculative thought, in: Détienne, M. [Hrsg.], Poikilia. Études offertes a J. P. Vernant, Paris 1987, 297–312

Lloyd, G. E. R./Owen, G. E. L. [Hrsg.], Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum, Cambridge 1978

Lohr, C., Commentateurs d'Aristote au Moyen âge latin, Freiburg 1988

Lohr, C., Mediaeval Latin Aristotle Commentaries. Authors A-F, Traditio 23, 1967, 314–413

Lokhorst, G. J. A., Aristotle on „perceiving that we see and hear": a study in the logic of perception, in: Ders., Logical Explorations in the Philosophy of Mind, Diss. Rotterdam 1992, 22–66

Longrigg, J., Philosophy and Medicine. Some early interactions, Harvard Studies in Classical Philology 67, 1963, 147–175

Lonie, I. M., The Hippocratic Treatises 'On Generation', 'On the Nature of the Child', 'Diseases IV', Berlin–New York 1981

Loretto, F., Träume und Traumglaube in den Geschichtswerken der Griechen und Römer, Diss. Graz 1956

Louis, P., Aristote. Les Parties des animaux, Paris 1956

Louis, P., Aristote. De la Génération des animaux, Paris 1961

Louis, P., Aristote. Météorologiques, 2 Bde., Paris 1982

Lowe, M., Aristotle's De somno and his theory of causes, Phronesis 23, 1978, 279–291

Luria, S., Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung, Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS, VIe Série, 1927, 441–466 u. 1041–1072

Lycos, K., Aristotle and Plato on appearing, Mind 73, 1964, 496–514

Mac Alister, S., Aristotle on the dream: a twelfth century romance revival, Byzantion 60, 1990, 195–212

Madden, E. H., Aristotle's treatment of probability and sign, Philosophy of Science 24, 1957, 167–172

Mani, N., Die Vorstellungen über Anatomie, Physiologie und Pathologie der Leber in der Antike, Diss. Basel 1959

Mansfeld, J., Heraclitus on the psychology and physiology of sleep and on rivers, Mnemosyne 20, 1967, 1–29

Mansfeld, J., Die Vorsokratiker, 2 Bde., Stuttgart 1986
Mansion, A., Le Dieu d'Aristote et le Dieu des chrétiens, in: La philosophie et ses problèmes, Mélanges offerts à R. Jolivet, Lyon–Paris 1960, 21–44
Mansion, A., Introduction à la Physique aristotélicienne, Louvain–Paris 1946
Mansion, S. [Hrsg.], Aristote et les problèmes de méthode, Louvain–Paris 1961
Mansion, S., Le rôle de l'exposé et de la critique des philosophes antérieures chez Aristote, in: Mansion, S. 1961, 35–56
Manuli, P., Fisiologia e patologia del femminile negli scritti Ippocratici dell' antica ginecologia greca, in: Grmek 1980, 393–408
Manuli, P./Vegetti, M., Cuore, sangue, cervello: biologia e antropologia nel pensiero antico, Mailand 1977
Manuwald, B., Die Wurftheorien im Corpus Aristotelicum, in: Wiesner 1985, I, 151–167
Marelli, C., Il sonno tra biologia e medicina in Grecia antica, Bollettino dell' Instituto di Filologia Greca 5, 1979–1980, 122–137
Marelli, C., Place de la Collection hippocratique dans les théories biologiques du sommeil, in: Lasserre/Mudry 1983, 331–339
Marenghi, G., Aristotele e la medicina greca, Rendiconti del Instituto Lombardo, Classe di Lettere 95, 1961, 141–161
Marenghi, G., Aristotele. Problemi di medicina, Mailand 1966
Marmorstein, A., The mirror in Jewish religious life, Studi e Materiali di Storia delle Religioni 8, 1932, 39ff.
Mau, A., 'Αρτιάζειν, in: RE 2, 1896, 1449
Mau, A., 'Αστραγαλίζειν, in: RE 2, 1896, 1794–1795
McCarty, W., The shape of the mirror: metaphorical catoptrics in classical literature, Arethusa 22, 1989, 161–196
Meslin, M., Significations rituelles et symboliques du miroir, in: Perennitas. Studi in onore di Angelo Brelich, Rom 1980, 327–342
Messer, W. S., The Dream in Homer and Greek Tragedy, Columbia 1958
Metaal, N./Fischer, A., Slapen en dromen, Psychologie 4, 10, 1985, 29–35
Mikalson, J. D., Athenian Popular Religion, Chapel Hill–London 1983
Miller, H. W., The concept of the divine in De morbo sacro, Transactions and Proceedings of the American Philological Association 84, 1953, 1–15
Mills, M. J., Eudemian Ethics Θ 2, 1247a 7–13, Hermes 109, 1981, 253–256
Mills, M. J., Aristotle's dichotomy of εὐτυχία, Hermes 111, 1983, 280–295
Mitropoulos, K., 'Ιατρικὰ 'Αριστοτέλους, Platon 16, 1964, 17–61
Modrak, D. K. W., Koinè aisthèsis and the discrimination of sensible differences in De Anima III 2, Canadian Journal of Philosophy 11, 1981, 405–423
Modrak, D. K. W., Φαντασία reconsidered, Archiv für die Geschichte der Philosophie 68, 1986, 47–69

Modrak, D. K. W., Aristotle: The Power of Perception, Chicago 1987
Modrak, D. K. W., Aristotle the first cognitivist?, Apeiron 23, 1990, 65–75
Moraux, P. [Hrsg.], Aristoteles in der neueren Forschung, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 61)
Moraux, P./Harlfinger, D., Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Berlin–New York 1971
Moraux, P., Der Aristotelismus bei den Griechen, 2 Bde., Berlin 1973 u. 1984
Moraux, P., Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote, Louvain 1951
Morel, G., De la notion de principe chez Aristote, Archives de Philosophie 23, 1960, 487–511 u. 24, 1961, 497–516
Morsink, J., Was Aristotle's biology sexist?, Journal of the History of Biology 12, 1979, 83–112
Motte, A. [Hrsg.], Oracles et mantique en Grèce Ancienne, Lüttich 1990 (Kernos 3)
Müller, J., Über die phantastischen Gesichterscheinungen. Mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles über den Traum, Koblenz 1826
Mugler, Ch., Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs, Paris 1964
Mugnier, R., Les manuscrits des ‚Parva Naturalia' d'Aristote, in: Mélanges offerts à A. M. Desrousseaux, Paris 1937, 327–333
Mugnier, R., La filiation des manuscrits des ‚Parva Naturalia' d'Aristote, Revue de Philologie 26, 1952, 36–46
Müri, W., Σύμβολος, in: RE, 2. Reihe, 4,1, 1903, 1093
Müri, W., Bemerkungen zur hippokratischen Psychologie, in: Festschrift für E. Tièche, Bern 1947, 71–85
Müri, W., Melancholie und schwarze Galle, Museum Helveticum 10, 1953, 21–38
Nestle, W., Hippocratica, Hermes 73, 1938, 1–38
Netoliczka, ? von, Κάτοπτρον, RE 11, 1921, 29–45
Neuhäuser, J., Rez. zu Bäumker 1877, Philosophische Monatshefte 14, 1878a, 429–434
Neuhäuser, J., Aristoteles' Lehre von dem sinnlichen Erkenntnissvermögen und seinen Organen, Leipzig 1878b
Newhall, S., Quid de somniis censuerint quoque modo eis usi sint antiqui quaeritur, Harvard 1911
Nörenberg, H. W., Das Göttliche und die Natur in der Schrift ‚Über die heilige Krankheit', Bonn 1968
Nolte, H. J. A., Het godsbegrip bij Aristoteles, Nijmegen 1940
Nussbaum, M. C., Aristotle's De motu animalium, Princeton 1978
Nussbaum, M. C., Rez. zu Hartman 1977, Journal of Philosophy 77, 1980, 355–365
Nussbaum, M. C./Rorty, A., [Hrsg.], Essays on Aristotle's De Anima, Oxford 1992

Nuyens, F., L'évolution de la psychologie d'Aristote, Louvain 1948
Oberhelman, S., A survey of dreams in Ancient Greece, Classical Bulletin 55, 1979, 36–40
Oberhelman, S., Galen on diagnosis of dreams, Journal of the History of Medicine 38, 1983, 36–47
Oberhelman, S., Diagnostic dream in ancient medical theory and practice, Bulletin of the History of Medicine 61, 1987, 47ff.
Oehler, K., Aristotle in Byzantium, Greek, Roman and Byzantine Studies 5, 1964, 133–146 (auch in: Moraux 1968, 381–399)
Oikonomakos, G., Ἐμμενετικὸς καὶ ἐκστατικὸς παρ' Ἀριστοτέλει, Platon 7, 1955, 273–282
Osborne, C., Aristotle, De Anima 3. 2. How do we perceive that we see and hear?, The Classical Quarterly, N. S. 33, 1983, 401–411
Ostenfeld, E., Ancient Greek Psychology and the Modern Mind-Body Problem, Aarhus 1987
Owen, G. E. L., Τιθέναι τὰ φαινόμενα, in: Mansion, S. 1961, 83–103
Owens, J., The relations of God to the world in the Metaphysics, in: Aubenque, P. [Hrsg.], Études sur la Métaphysique d'Aristote, Paris 1976, 207–222
Owens, J., Aristotle on common sensibles and incidental perception, Phoenix 36, 1982, 215–236
Pachet, P., Le miroir du rêve selon Aristote, in: Brunschwig; J. u. a. [Hrsg.], Histoire et structure. A la mémoire de Victor Goldschmidt, Paris 1985, 195–200
Palm, A., Studien zur Hippokratischen Schrift περὶ διαίτης, Tübingen 1933
Parker, R., Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion, Oxford 1983
Pascarella, F., Il libro ‚Dei sogni' del Corpus hippocraticum, Rom 1960
Pease, A. S., M. Tulli Ciceronis De divinatione libri duo, Darmstadt 1963 (Nachdr.)
Peck, A. L., Aristotle. Parts of Animals, London–Cambridge, Mass. 1937
Peck, A. L., Aristotle. Generation of Animals, London–Cambridge, Mass. 1942
Peck, A. L., The connate pneuma, an essential factor in Aristotle's solutions to the problems of reproduction and sensation, in: Underwood, E. A. [Hrsg.], Science, Medicine and History. Essays on the evolution of scientific thought and medical practice written in honour of Ch. Singer, Bd. I, Oxford 1953, 111–121
Peck, A. L., Aristotle. Historia animalium Books I–III u. Books IV–VI, 2 Bde., London–Cambridge, Mass. 1965 u. 1970
Pellegrin, P., L'imaginaire de la fièvre dans la médecine antique, History and Philosophy of the Life Sciences 10, 1988, 109–120

Pépin, J., Théologie cosmique et théologie chrétienne, Paris 1964
Pépin, J., Idées grecques sur l'homme et sur Dieu, Paris 1971
Pépin, J., Σύμβολα, σημεῖα, ὁμοιώματα. A propos de De interpretatione 1, 16a 3–8 et Politique VIII 5, 1340a 6–39, in: Wiesner 1985, I, 22–44
Peters, F. E., Aristoteles Arabus. The Oriental Translations and Commentaries on the Aristotelian Corpus, Leiden 1968
Petit, M., Les songes dans l'œuvre de Philon d'Alexandrie, in: Mélanges offerts à H. C. Puech, Paris 1974, 151–159
Pfeffer, F., Studien zur Mantik in der Philosophie der Antike, Meisenheim am Glan 1976
Pfister, F., Extase, Realenzyklopädie für Antike und Christentum 4, 1959, 944–987
Philippe, M. D., Φαντασία in the philosophy of Aristotle, Thomist 35, 1971, 1–42
Pigeaud, J., Une physiologie de l'inspiration poétique, Les Études Classiques 46, 1978, 23–31
Pigeaud, J., Le rêve érotique dans l'antiquité gréco-romaine: l'oneirogmòs, in: Pigeaud, J. [Hrsg.], Rêves, sommeil et insomnie, Paris 1981, 10–23 (Littérature, Médecine, Société 3) (auch in: Guidorizzi 1988, 137–146)
Pigeaud, J., La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique, Paris 1981
Pigeaud, J., Prolégomènes a une histoire de la mélancolie, Histoire, Economie, Société 3, 1984, 501–510
Pigeaud, J., Folie et cures de la folie chez les médecins de l'Antiquité gréco-romaine. La manie, Paris 1987
Pigeaud, J., Aristote. L'homme de génie et la mélancolie, Paris 1988
Pines, S., The Arabic recension of Parva Naturalia and the philosophical doctrine concerning veridical dreams according to al-Risalal al-Manamiyya and other sources, Israel Oriental Studies 4, 1974, 104–153
Ploss, H./Bartels, M., Das Weib in der Natur und Völkerkunde, 2 Bde., Leipzig [3]1891
Pötscher, W., Strukturprobleme der aristotelischen und theophrastischen Gottesvorstellung, Leiden 1970
Popper, K./Eccles, J., The Self and Its Brain, Berlin 1977
Poschenrieder, F., Die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu den Büchern der hippokratischen Sammlung, Bamberg 1887
Potter, P./Maloney, G./Desautels, J. [Hrsg.], La maladie et les maladies dans la Collection Hippocratique. Actes du VIe Colloque International Hippocratique, Québec 1990
Praechter, K., Michael von Ephesos und Psellos, Byzantinische Zeitschrift 31, 1931, 1–12

Prantl, K., Aristoteles. Über die Farben, München 1849 (Nachdr. 1978)
Preisendanz, K., Ὀνειροπομπεία, RE 35, 1942, 440–448
Preus, A., On Dreams ii 459b 24–460a 33, and Aristotle's ὄψις, Phronesis 13, 1968, 175–182
Preus, A., Science and Philosophy in Aristotle's Biological Works, Hildesheim–New York 1975
Preus, A., Aristotle and Michael of Ephesus on the Movement and Progression of Animals, Hildesheim–New York 1981
Preus, A., Aristotle and Hippocratic gynecology, in: Irmscher/Müller 1983, 183–196
Püschel, E., Die Menstruation und ihre Tabus, Stuttgart–New York 1988
Raalte, M. van, The idea of the cosmos as an organic whole in Theophrastus' Metaphysics, in: Fortenbaugh, W. W. [Hrsg.], Theophrastean Studies, New Brunswick–Oxford 1988, 189–215
Rankin, H. D., Dream/Vision as a philosophical modifier in Plato's Republic, Eranos 62, 1964, 75–83
Rees, D. A., Aristotle's treatment of phantasia, in: Anton/Kustas 1971, 491–505
Regenbogen, O., Eine Forschungsmethode antiker Naturwissenschaft, Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik 1, 1930, 131–182 (Nachdr. in: Kleine Schriften, München 1961, 141–194)
Repici, L., La natura e l'anima. Saggi su Stratone di Lampsaco, Torin 1988
Rist, J. M., The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth, Toronto 1989 (Phoenix Suppl. 25)
Rivers, W. H. R., A modification of Aristotle's experiment, Mind, N. S. 3, 1894, 583–584
Robertson, G. C., Sense of doubleness with crossed fingers, Mind 1, 1876, 145–146
Robinson, H. M., Mind and body in Aristotle, The Classical Quarterly, N. S. 28, 1978, 105–124
Robinson, H. M., Aristotelian dualism, Oxford Studies in Ancient Philosophy 1, 1983, 123–144
Robinson, H. M., Aristotle's Psychology, 1989
Robinson, T. M., Plato's Psychology, Toronto 1970
Rodier, G., Aristote: Traité de l'âme, Paris 1900
Roheim, G., Der Spiegelzauber, Leipzig 1919
Rose, V., Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta, Leipzig 1886
Rose, V., Über eine angebliche Paraphrase des Themistius, Hermes 2, 1867, 191–213
Rosenmeyer, Th. G., Φαντασία und Einbildungskraft. Zur Vorgeschichte eines Leitbegriffs der europäischen Ästhetik, Poetica 18, 1986, 197–248
Ross, G. R. T., Aristotle. De sensu and De memoria, Cambridge 1906

Ross, W. D., Aristotle, London 1923
Ross, W. D., Aristotle's Metaphysics, Oxford 1924
Ross, W. D., Aristotle's Physics, Oxford 1936
Ross, W. D., Aristotle's Prior and Posterior Analytics, Oxford 1949
Ross, W. D., Aristotle's De Anima, Oxford 1961
Roth, R. J., The Aristotelian use of phantasia and phantasma, The New Scholasticism 37, 1963, 491–504
Roussel, P., Le concept de mélancolie chez Aristote, Revue d'Histoire des Sciences 41, 1988, 299–330
Rousselle, A., Observation féminine et idéologie masculine: le corps de la femme d'après les médecins grecs, Annales: Économies, Sociétés, Civilisations 35, 1980, 1089–1115
Roy, L., Le concept de χολή, la bile, dans le Corpus Hippocratique, Québec 1981
Rüsche, F., Blut, Leben, Seele, Paderborn 1930
Ruijgh, C. J., Rez. zu K. Συνοδίνου, Ἔοικα-εἰκὸς καὶ συγγενεία ἀπὸ τὸν Ὅμηρο ὡς τὸν Ἀριστοφάνη (Joannina 1981), Mnemosyne 39, 1986, 153–158
Ryle, G., The Concept of Mind, London 1949
Sassi, M. M., Le teorie della percezione in Democrito, Firenze 1978
Schell, H., Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der Aristotelischen Philosophie entwickelt, 1873
Schian, R., Untersuchungen über das ‚argumentum e consensu omnium', Hildesheim–New York 1973
Schieboldt, F. O., De imaginatione disquisitio ex Aristotelis libris repetita, Leipzig 1882
Schiller, J., Aristotle and the concept of awareness in sense perception, Journal of the History of Philosophy 13, 1973, 283–296
Schmidt, J., Die psychologischen Lehren des Aristoteles in seinen kleinen naturwissenschaftlichen Schriften, Prag 1881
Schöner, E., Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie, Stuttgart 1964 (Sudhoffs Archiv, Beiheft 4)
Schofield, M., Aristotle on the imagination, in: Lloyd/Owen 1978, 99–140 (auch in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 103–132)
Schofield, M., Cicero for and against divination, Journal of Roman Studies 76, 1986, 47–64
Schrijvers, P. H., La pensée d'Epicure et de Lucrèce sur le sommeil, in: Bollack, J./Laks, A. [Hrsg.], Études sur l'Épicurisme antique, Lille 1976, 231–259
Schrijvers, P. H., La classification des rêves selon Hérophile, Mnemosyne 30, 1977, 13–27
Schrijvers, P. H., Die Traumtheorie des Lukrez, Mnemosyne 33, 1980, 128–151

Schrijvers, P. H., Rez. zu Wijsenbeek-Wijler 1976, Mnemosyne 35, 1982, 172–173

Schütrumpf, E., Form und Stil aristotelischer Pragmatien, Philologus 133, 1989, 177–191

Schumann, H. J. von, Sexualkunde und Sexualmedizin in der klassischen Antike, München 1975

Schwyzer, E./Debrunner, A., Griechische Grammatik, 2 Bde., München 1950

Sémelaigne, C., Aliénation mentale dans l'Antiquité, Paris 1869

Seyboldt, K., Der Traum in der Bibel, in: Wagner-Simon/Benedetti 1984, 31–54

Shields, C., Soul and body in Aristotle, Oxford Studies in Ancient Philosophy 6, 1988, 103–137

Sicking, C. M. J., Interpretatie, Lampas 5, 1972, 402–405

Sicking, C. M. J., Griekse partikels: definitie en classificatie, Lampas 19, 1986, 125–141

Silverman, A., Color and color-perception in Aristotle's De Anima, Ancient Philosophy 9, 1989, 271–292

Simon, B., Mind and Madness in Ancient Greece, London 1978

Simon, G., Le regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'antiquité, Paris 1988

Sissa, G., ‚Une virginité sans hymen'. Le corps féminin en Grèce ancienne, Annales: Économies, Sociétés, Civilisations 39, 1984, 1119–1139

Siwek, P., La psychophysique humaine d'après Aristote, Paris 1930

Siwek, P., Aristotelis De Anima libri tres graece et latine, Rom 1933

Siwek, P., Les manuscrits grecs des Parva Naturalia d'Aristote, Rom 1961a

Siwek, P., La clairvoyance parapsychique dans le système d'Aristote, Sophia 29, 1961b, 296–311

Siwek, P., The 'Parva Naturalia' of Aristotle. Reply to Prof. Drossaart Lulofs and Prof. G. E. R. Lloyd, Sophia 34, 1966, 310–316

Siwek, P., Le Dieu d'Aristote dans les dialogues, Aquinas 12, 1969, 11–46

Skoda, F., Médecine ancienne et métaphore. Le vocabulaire de l'anatomie et de la pathologie en grec ancien, Paris 1988

Slakey, T., Aristotle on sense-perception, Philosophical Review 70, 1961, 470–484

Smith, W. D., The Hippocratic Tradition, Ithaca–London 1979

Snowden, R./Christian, B. [Hrsg.], Patterns and Perceptions of Menstruation. A World Health Organisation International Collaborative Study, London 1983

Solmsen, F., Tissues and the soul, Philosophical Review 59, 1950, 435–468

Solmsen, F., Antecedents of Aristotle's psychology and scale of beings, American Journal of Philology 76, 1955, 148–164

Solmsen, F., The vital heat, the inborn pneuma and the aether, Journal of Hellenic Studies 77, 1957, 119–123

Solmsen, F., αἴσθησις in Aristotelian and Epicurean thought, Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, Nieuwe reeks, 24, 1961a, 241–262

Solmsen, F., Greek philosophy and the discovery of the nerves, Museum Helveticum 18, 1961b, 151–167 u. 169–197

Sorabji, R. R. K., Aristotle on demarcating the five senses, Philosophical Review 80, 1971, 55–79 (auch in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 76–92)

Sorabji, R. R. K., Aristotle, mathematics and colour, The Classical Quarterly, N. S. 22, 1972a, 293–308

Sorabji, R. R. K., Aristotle on Memory, London 1972b

Sorabji, R. R. K., Body and soul in Aristotle, Philosophy 49, 1974, 63–89 (auch in: Barnes/Schofield/Sorabji 4, 1979, 42–64)

Sorabji, R. R. K., Necessity, Cause and Blame, London 1980

Sorabji, R. R. K., Intentionality and physiological processes: Aristotle's theory of sense-perception, in: Nussbaum/Rorty 1992, 195–225

Sprague, R. K., Aristotle and the metaphysics of sleep, Revue of Metaphysics 31, 1977, 230–241

Sprague, R. K., Aristotle on red mirrors (On Dreams II 459b 24–460a 23), Phronesis 30, 1985, 323–326

Staden, H. von, Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria, Cambridge 1989

Steinhauser, K., Der Prodigienglaube und das Prodigienwesen der Griechen, Ravensburg 1911

Steinschneider, M., Die Parva Naturalia bei den Arabern, Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft 37, 1883, 477–492 u. 45, 1891, 447–453

Steinschneider, M., Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Leipzig 1893 (Nachdr. Graz 1960)

Sticker, G., Fieber und Entzündung bei den Hippokratikern, Sudhoffs Archiv 20, 1928, 150–174

Stigen, A., On the alleged primacy of sight in Aristotle, Symbolae Osloenses 37, 1961, 15–44

Stol, M., Zwangerschap en geboorte bij de Babyloniërs en in de Bijbel, Leiden 1983

Stratton, G. M., Theophrastus and the Greek Physiological Psychology before Aristotle, London 1917

Strömberg, R., Griechische Sprichwörter. Eine neue Sammlung, Göteborg 1961

Strohm, H., Aristoteles. Meteorologie. Über die Welt, Berlin–Darmstadt 1970

Strohmaier, G., Al-Farabi über die verschollene Aristoteles-Schrift ‚Über Gesundheit und Krankheit' und über die Stellung der Medizin im System der Wissenschaften, in: Irmscher/Müller 1983, 186–189

Suárez de la Torre, E., El sueño y la fenemenología onirica en Aristóteles, Cuadernos de Filología Clásica 5, 1973, 279–311

Susemihl, F., Zu den sogenannten Parva Naturalia des Aristoteles, Philologus 44, 1885, 579–582

Swiggers, P., Cognitive aspects of Aristotle's theory of metaphor, Glotta 62, 1984, 40–45

Tellenbach, H., Melancholie, Heidelberg 1961

Temkin, O., The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology, Baltimore [2]1971

Tenhaeff, W. H. C., De voorschouw. Onderzoekingen op het gebied van de helderziendheid in de tijd, Den Haag [4]1979

Theiler, W., Aristoteles. Über die Seele, Berlin 1959

Thielscher, P., Die relative Chronologie der aristotelischen Schriften des Aristoteles nach den bestimmten Selbstzitaten, Philologus 97, 1948, 229–265

Thiéry, A., Aristote et la psychologie physiologique, The New Scholasticism 1896

Thivel, A., Le „divin" dans la Collection Hippocratique, in: Bourgey/ Jouanna 1975, 57–76

Thomas Aquinas, In Aristotelis De sensu et De memoria et reminiscentia commentarium, hrsg. von R. M. Spiazzi, Torin–Rom 1949

Tigner, S. S., Plato's philosophical uses of the dream metaphor, American Journal of Philology 91, 1970, 204–212

Toohey, P., Some ancient histories of literary melancholia, Illinois Classical Studies 15, 1990, 143–161

Tracy, Th. J., Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle, Den Haag–Paris 1969

Tracy, Th. J., Heart and Soul in Aristotle, in: Anton, J./Preus, A. [Hrsg.], Essays in Ancient Greek Philosophy, Bd. 2, Albany 1983, 321–339

Ulmer, K., Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles, Tübingen 1953

Vegléris, E., Platon et le rêve de la nuit, Ktema 7, 1982, 53–65

Verbeke, G., Doctrine du pneuma et entelechisme chez Aristote, in: Lloyd/ Owen 1978, 191–214

Verbeke, G., Philosophie et conceptions préphilosophiques chez Aristote, Revue Philosophique de Louvain 59, 1961, 405–430

Verbeke, G., Happiness and chance in Aristotle, in: Gotthelf 1988, 247–258

Verdenius, W. J., Platons Gottesbegriff, in: La notion du divin depuis Homère jusqu' a Platon, Entretiens sur l'Antiquité Classique 1, 1952, 241–293

Verdenius, W. J., Traditional and personal elements in Aristotle's religion, Phronesis 5, 1960, 56–70

Verdenius, W. J., Human reason and God in the Eudemian Ethics, in: Moraux/Harlfinger 1971, 285–298

Verdenius, W. J., The nature of Aristotle's scholarly writings, in: Wiesner 1985, I, 12–21

Vernant, J.-P. [Hrsg.], Divination et rationalité, Paris 1974

Vicaire, P., Platon et la divination, Revue des Études Grecques 83, 1970, 333–350

Vidal, M., La theophilia dans la pensée religieuse des Grecs, Recherches des Sciences Religieuses 47, 1959, 161–184

Vlastos, G., Theology and philosophy in early Greek thought, Philosophical Quarterly 2, 1952, 97–123

Wachsmuth, C., Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Leipzig 1860

Wagenvoort, H., Imperium. Studiën over het ‚Mana'-begrip in zeden en taal der Romeinen, Amsterdam–Paris 1946

Wagner, H., Aristoteles. Physikvorlesung, Berlin–Darmstadt 1967

Wagner-Simon, Th., *Benedetti, G.* [Hrsg.], Traum und Träumen. Traumanalysen in Wissenschaft, Religion und Kunst, Göttingen 1984

Waszink, J.H., Die sogenannte Fünfteilung der Träume bei Calcicius und ihre Quellen, Mnemosyne 9, 1941, 65–85

Waszink. J.H., Traces of Aristotle's lost dialogues in Tertullian, Vigiliae Christianae 1, 1947, 137–149

Waterlow, S., Nature, Change and Agency in Aristotle's Physics, Oxford 1982

Watson, G., Φαντασία in Aristotle's De anima 3.3, The Classical Quarterly 32, 1982, 100–113

Watson, G., Discovering the imagination: Platonists and Stoics on phantasia, in: Dillon, J./Long, A. A. [Hrsg.], The Question of Eclecticism. Studies in Later Greek Philosophy, Berkeley–Los Angeles 1988a, 208–233

Watson, G., Phantasia in Classical Thought, Galway 1988b

Webb, Ph., Bodily structure and psychic faculties in Aristotle's theory of perception, Hermes 110, 1982, 25–50

Wedin, M.V., Mind and Imagination in Aristotle, London 1988

Wehrli, F., Antike Gedanken über Voraussagung der Zukunft, in: Archives suisses des traditions populaires 66, 1951 (auch in: Heimat und Humanität, Festsch. K. Meuli, 225–232)

Wehrli, F., Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentare, 10 Bde., Basel–Stuttgart 1967–1969

Weidemann, H., Aristotle on inferences from signs (Rhetoric I 2, 1357b 1–25), Phronesis 34, 1989, 343–351

Weideger, P., Menstruation and Menopause: the physiology and psychology, the myth and the reality, New York 1976

Weinreich, O., Zum Zauber des Menstralblutes, Archiv für Religionswissenschaft 26, 1928, 150–151

Weiss, H., Kausalität und Zufall in der Philosophie des Aristoteles, Basel 1942

Wellmann, M., Die Fragmente der sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos, Berlin 1901

Wellmann, M., Über Träume, Sudhoffs Archiv 16, 1924, 70–72

Welsch, W., Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven der Aristotelischen Sinneslehre, Stuttgart 1987

Wendland, P., Die Textkonstitution der Aristotelischen Schrift περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν, in: Festschrift f. Th. Gomperz, Wien 1902, 173–184

Wetzel, J. G., Quomodo poetae epici et Graeci et Romani somnia descripserunt, Diss. Berlin 1931

Wieland, W., Die aristotelische Physik, Göttingen 1962

Wiesner, J., The unity of the treatise De somno and the physiological explanation of sleep in Aristotle, in: Lloyd/Owen 1978, 241–280

Wiesner, J. [Hrsg.], Aristoteles. Werk und Wirkung, 2 Bde., Berlin 1985 u. 1987

Wiesner, J., Gedächtnis und Denkobjekte. Beobachtungen zu Mem. 1, 449b 30–450a 15, in: Wiesner 1985, I, 168–190

Wijsenbeek-Wijler, H., Aristotle's Concept of Soul, Sleep and Dreams, Diss. Amsterdam 1976

Wili, W., Probleme der aristotelischen Seelenlehre, Eranos-Jahrbuch 12, 1955, 55–93

Williams, C. J. F., Aristotle. De Generatione et Corruptione, Oxford 1982

Wingate, S. D., The Mediaeval Latin Versions of the Aristotelian Scientific Corpus, with special reference to the biological works, London 1931

Wöhrle, G., Zu den Experimenten in den biologischen Schriften des Aristoteles, Eos 74, 1986, 61–67

Woods, M., Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II and VIII, Oxford 1982

Woods, M., Aristotle on sleep and dreams, Apeiron 25, 1992, 179–188 [Rez. von Gallop 1990]

Yates, F., The Art of Memory, London 1966

Zeller, E., Die Philosophie der Griechen, in ihrer geschichtlichen Entwicklung, 2. Teil, 2. Abtheilung, Leipzig 1879

ANMERKUNGEN ZU „ÜBER TRÄUME“

Kapitel 1

Das ganze Kapitel ist der Frage gewidmet, zu welchem Seelenteil das Träumen gehört. Es gliedert sich in folgende Abschnitte:
- 458a 33–b 3: Fragestellung: Welcher Seelenteil wird vom Träumen affiziert?
- 458a 33–b 9: Träumen ist keine Wirkung der Sinneswahrnehmung;
- 458b 10–25: Träumen ist keine Wirkung der Meinung;
- 458b 25–459a 1: Träumen ist keine Wirkung der Vorstellung;
- 459a 1–8: Lösungsversuch: Im Schlaf ist die Sinneswahrnehmung zwar nicht wirksam, kann aber trotzdem etwas erleiden;
- 459a 8–12: Rekapitulation: Träumen ist keine Affektion des vernünftigen Seelenteils, jedoch auch nicht des sensitiven Seelenteils schlechthin; Notwendigkeit einer Spezifikation;
- 459a 12–22: Endgültige Beantwortung: Träumen ist eine Affektion des sensitiven Seelenteils, dieses aber insofern er den vorstellenden Seelenteil in sich hat.

Zur Komposition und argumentativen Strategie des Kapitels s. S. 36ff.

458a 33–b 9 *Paraphrase:* Nach der Abhandlung über den Schlaf soll der Traum untersucht werden. Dabei stellt sich zuerst die Frage, in welchem Seelenteil sich das Träumen einstellt. Dies heißt in anderen Worten: Ist das Träumen eine Affektion des denkenden oder des wahrnehmenden Teils der Seele? Der Grund, weshalb nur diese zwei Seelenteile in Betracht kommen, ist, daß es nur kraft dieser möglich ist, daß wir etwas erkennen; und das Träumen scheint eine Art von Erkennen zu sein. Im Hinblick auf die Möglichkeit, daß das Träumen zum wahrnehmenden Seelenteil gehört, seien zuerst drei Voraussetzungen aufgeführt: [1] Wenn wir das Gesichtsvermögen gebrauchen, reden wir von ‚Sehen', beim Gehör von ‚Hören' und bei der Sinneswahrnehmung überhaupt von ‚Wahrnehmen'. [2] Es gibt Objekte, die mehreren Sinnen gemeinsam sind, und Objekte, die jedem Sinn eigentümlich sind. [3] Für jedes Lebewesen gilt, daß es im Schlaf nicht imstande ist wahrzunehmen. Aus diesen drei Voraussetzungen ergibt sich, daß wir im Schlaf nichts, d. h. weder eigentümliche noch gemeinsame Sinnesobjekte wahrnehmen („wahrnehmen" im Sinne von „die Sinneswahrnehmung gebrauchen"). Daraus ist zu schließen, daß es nicht vermöge der aktuellen Sinneswahrnehmung ist, daß wir den Traum wahrnehmen.

a 33 „Hiernach ... werden" (Μετὰ δὲ ταῦτα ... ἐπιζητητέον): d. h. nach der Abhandlung über den Schlaf, entsprechend der in Somn. 453b 17 angekündigten Reihenfolge.

„Traum": Das Wort ἐνύπνιον ist in wissenschaftlicher Prosa der normale Terminus für Traum: Das ältere und dichterischere ὄνειρος findet sich bei Aristoteles nicht; als Verb kommt aber neben ἐνυπνιάζειν (z. B. 459a 21; HA 537b 13; 587b 10) auch ὀνειρώττειν vor (Div. 463b 12; Somn. 453b 18). Zum Wortgebrauch s. Kessels 1978, 190–192; Frère 1983, 34ff.; Casevitz 1982.

ἐπιζητεῖν bedeutet „untersuchen“, kann aber auch „in Ergänzung zu etwas untersuchen“ bedeuten (vgl. EN 1100a 32; vgl. LSJ s.v. 2); der Gebrauch dieses Wortes dürfte dann damit zusammenhängen, daß die Untersuchung des Traums von Aristoteles als dem Rahmen der Untersuchung des Schlafes untergeordnet betrachtet wird (s. S. 73).

458a 33–b 1 „und zwar ... erscheint“ (καὶ πρῶτον ... φαίνεται): Bei τῶν ist (μορίων) zu denken (*δυνάμεων wäre hinsichtlich der Verbindung mit φαίνεται und der folgenden Spezifizierung τοῦ νοητικοῦ ... τοῦ αἰσθητικοῦ weniger wahrscheinlich). Das erste Problem, mit dem sich Aristoteles befaßt, ist die Lokalisierung des zu behandelnden Phänomens innerhalb seiner in An. dargestellten Hierarchie von Seelen-‚Teilen‘ oder -Funktionen. Das ganze erste Kapitel ist dieser Klassifizierungsfrage gewidmet. Dasselbe Verfahren findet sich in Mem. 449b 4–5 und 449b 30–450a 25 sowie in Somn. 454a 12ff. (vgl. auch An. 432b 14ff.). Zu den möglichen Gründen, daß gerade diese Frage als erste beantwortet werden soll, s. S. 36. Zur Unterscheidung von Seelenteilen s. An. 411b 3; b14ff.; b25; 413b 7; b14; b27; 429a 10; 432a 19ff.; a22ff. Meistens findet sich eine Dreiteilung (Ernährung, Wahrnehmung, Denken), manchmal (z.B. 414a 31–32, wo von δυνάμεις die Rede ist) werden auch Streben und Ortsbewegung hinzugefügt. Aristoteles ist sich der Problematik der Rede von ‚Teilen‘ durchaus bewußt (An. 402b 1–11; 413b 13–414a 3; 414b 20–415a 13): Es handle sich nicht um räumlich zu unterscheidende Abteilungen, sondern um Vermögen oder Funktionen, bei denen die höhere immer die niedrigere(n) einschließe (wie z.B. das Verfügen über die Sinneswahrnehmung das Verfügen über das Ernährungsvermögen einschließe), in der Weise, in der das Viereck das Dreieck einschließe (414b 27ff.). Daraus versteht sich, daß Aristoteles meistens das Substantiv vermeidet und einfach von τὸ αἰσθητικόν oder τὸ θρεπτικόν redet, was zu übersetzen wäre als „das Wahrnehmungsvermögen“ und „das Ernährungsvermögen“ oder einfach als „die Wahrnehmung“ und „die Ernährung“. Dies impliziert allerdings nicht, daß ‚Teil‘ und ‚Vermögen‘ völlig gleichbedeutend sind: Gerade in diesem Kap. wird sich zeigen, daß das Träumen zwar eine Affektion des sensitiven Seelenteils (πάθος τοῦ αἰσθητικοῦ) ist, aber keine Wirkung des Wahrnehmungsvermögens.

„erscheint“: Die Verwendung von φαίνεται bestimmt bereits die Art des Traumerlebnisses als eine Form von ‚Erkennen‘, hängt also mit der von γνωρίζειν in b 3 zusammen, läßt aber die Art dieses Erkennens unspezifiziert (vgl. An. 428a 16 und Platon, Soph. 264a 9). Eine andere Deutungsmöglichkeit, bei φαίνεται etwas wie (ὑπάρχειν) zu verstehen (so Ant. [„cui eorum que sunt anime inesse videtur“], Nov. [„cui eorum que sunt anime passio hec inesse videtur“] und Tricot [„à quelle partie de l'âme l'observation le rattache“]), ist unnötig und auch sprachlich weniger wahrscheinlich.

b 1 „und ob diese Affektion ... gehört“ (καὶ πότερον ... αἰσθητικοῦ): Die zweite Frage spezifiziert die in φαίνεται implizierten zwei Möglichkeiten (φαίνεσθαί τινι ist eine Form von πάθος εἶναί τινος, die sich nur bei den erwähnten Seelenteilen denken läßt).

„Affektion“: Für Aristoteles sind alle kognitiven Vorgänge Fälle von ‚Affiziertwerden‘ oder ‚Erleiden‘ (πάσχειν) der Seele: vgl. An. 416b 33; 417b 2ff.; 424a 1; Phys. 245b 3–5; vgl. auch Platon, Theait. 182a 7. Der Grund dafür, daß von den möglichen Seelenteilen (s. oben) nur der wahrnehmende und der denkende Teil in Betracht kommen, wird von Aristoteles selber angegeben:

b 2 „diese sind ja die einzigen ... erkennen“ (τούτοις γὰρ μόνοις ... τι): Vgl. An. 427a 20–21: ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις (gemeint sind νοεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι) κρίνει τι ἡ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων). Die Verwendung von γνωρίζειν hängt mit der von φαίνεται zusammen: Es ist für Aristoteles der allgemeine (d.h. nicht an einen bestimmten Seelenteil gebundene)

Terminus für ‚erkennen' (vgl. Met. 1036a 6; An. 430b 22; Sens. 442b 13; Mem. 453a 9; An. 411a 26–27 [dort γιγνώσκειν]). Es wird von Aristoteles ohne Beweis angenommen, daß das Träumen etwas mit ‚erkennen' zu tun hat.

b 3–9 „Wenn nun ‚Sehen' ... wahrnehmen" (Εἰ δὴ χρῆσις ... ὕπνοις): Mit diesem Satz beginnt die Untersuchung der Möglichkeit, die als zweite erwähnt wurde, daß das Träumen zum sensitiven (wahrnehmenden) Seelenteil gehört. Zur Strukturauffassung dieses Satzes gibt es zwei Möglichkeiten, welche mit verschiedenen Lesarten zusammenhängen:

[1] Man folgt η und liest am Satzanfang ἡ δὲ χρῆσις, in b 8 ... λοιπῶν· ὥστε δῆλον ...: Dann finden sich zuerst drei unabhängige parataktische Sätze, mit denen ein vierter, durch ὥστε eingeleiteter Satz verbunden wird.

[2] Man folgt den meisten anderen Hss. und liest am Satzanfang εἰ δὴ (oder εἰ δὲ [so Biehl, Mugnier] oder εἰ δ' ἡ [so Konjektur Ross]), in b 8 λοιπῶν, δῆλον ...: Dann finden sich drei Nebensätze, und die Apodosis fängt bei δῆλον an.

Eine dritte Möglichkeit, welche von Siwek und Biehl befürwortet wird, wäre, sowohl εἰ am Satzanfang wie ὥστε in b 8 zu behalten; dies beruht aber auf einer Kontamination zweier verschiedener Überlieferungszweige und fordert außerdem die Annahme eines Anakoluths – es sei denn, daß man den Satz ὥστε δῆλον κτλ. als eine parenthetische Zwischenfolgerung betrachtet, die sich nur aus ἀδυνατεῖ ... λοιπῶν ergibt (so Beare; vgl. auch die Übersetzung von Gallop, der aber im Text ὥστε tilgt), was aber im Hinblick auf das „gar nichts" in b 9 fraglich ist (s. unten).

Da in den meisten Hss. ὥστε fehlt, verdient [2] den Vorzug (in Abweichung also von Siwek). Am Satzanfang gibt das von den meisten Hss. gelesene εἰ δὴ einen guten Sinn, weil das Gesagte bekanntes aristotelisches Lehrgut ist: „Wenn, wie bekannt..." (vgl. Drossaart Lulofs 1947, I, lv-lvi). Die Konjektur von Ross Εἰ δ' ἡ χρῆσις ist offenbar durch das Bedürfnis motiviert, ὅρασις als Prädikatsnomen aufzufassen: Die Verwendung des Artikels τό bei ἀκούειν und αἰσθάνεσθαι wäre dann aus der Verwendung des Infinitivs zu verstehen und die des Infinitivs aus der Tatsache, daß Aristoteles das Substantiv αἴσθησις für die Bezeichnung der Sinnesaktivität hier nicht paßt (daher auch τὸ ἀκούειν, obwohl das Substantiv ἄκουσις geeignet wäre; vgl. An. 426a 7). Aber sogar wenn diese Deutung zuträfe, wäre eine derartige Normalisierung unnötig. Wichtiger ist aber, daß es einen besseren Sinn gibt, χρῆσις als Prädikatsnomen aufzufassen, denn dies ist das Bestimmungswort, das für die Schlußfolgerung in b 9–10 entscheidend ist.

b 3 „der Gebrauch": Zu χρῆσις in diesem Sinne vgl. EE 1225b 12; zu ὅρασις vgl. An. 426a 13 (ὅρασις γὰρ λέγεται ἡ τῆς ὄψεως ἐνέργεια) und Met. 1050a 24. Es wird in den hier gebotenen Definitionen eine Unterscheidung zwischen dem Besitz und dem Gebrauch eines Vermögens gemacht; an anderen Stellen spricht Aristoteles von einem Unterschied zwischen „potentieller" und „aktueller" Sinneswahrnehmung oder zwischen „erster und zweiter Entelechie" (vgl. An. 412a 10–11 und a 23ff.; 417a 6–14 und a 21–b 2; 425b 17–19; 426a 13; 428a 6–7). Im Rahmen der Abhandlung über den Traum ist diese Unterscheidung wichtig, weil es sich im Schlaf um eine Abwesenheit der *aktuellen* Sinneswahrnehmung, also nicht um eine Abwesenheit der Sinneswahrnehmung schlechthin, handelt. In dieser Weise bereitet Aristoteles das prägnante αἰσθανόμεθα in b 8 und die paradoxe Formulierung οὐκ ... αἰσθήσει ... αἰσθανόμεθα in b 9 vor.

Zur aristotelischen Wahrnehmungstheorie im allgemeinen: Andriopoulos 1967; Bäumker 1877; Beare 1906, 215–249; Beck 1860; Bynum 1987; Cosenza 1968; Graeser 1978; Hamlyn 1959; Modrak 1987; van Riet 1953; Slakey 1961; Sorabji 1974; Welsch 1987.

b 4–6 „und wenn es gemeinsame ... Geschmack" (κοινὰ δ' ἐστὶ ... χυμός): Es wird eine Unterscheidung getroffen zwischen ‚gemeinsamen', d.h. von mehr als einem Sinn wahrzuneh-

menden Gegenständen, und ‚eigentümlichen‘, d. h. an einen bestimmten Sinn gebundenen Gegenständen. Auch diese Unterscheidung (mit den hier genannten Beispielen) wurde bereits in An. gemacht: An. 418a 10ff.; 425a 14ff.; 428b 22; vgl. auch Sens. 437a 8–9; 442b 4ff.; Mem. 450a 9; Somn. 455a 14ff. (wo auch Ruhe, Zahl, Einheit und bestimmte Eigenschaften wie Rauheit oder Glattheit als gemeinsame Sinnesgegenstände bezeichnet werden).

Es ist problematisch, was Aristoteles im hiesigen Kontext mit dieser Unterscheidung beabsichtigt. Zwei Tatsachen dürften relevant sein: das emphatische „gar nichts“ (οὐκ ... οὐδέν) in b 8 und das Ergebnis von Somn. 455a 13–b 13, daß der Schlaf eine ἀδυναμία τῆς χρήσεως des gemeinsamen Sinnesvermögens (κοινὴ δύναμις) sei, durch welche auch die speziellen Sinne nicht wirksam sein können. Die Unterscheidung zwischen gemeinsamen und eigentümlichen Sinnesgegenständen würde dann die Begründung für das „gar nichts“ (b 8) liefern, das im Sinne von „weder die gemeinsamen, noch die eigentümlichen Wahrnehmungsobjekte“ aufzufassen wäre. Diese Begründung dürfte ihrerseits notwendig sein im Hinblick auf den möglichen Einwand, daß zwar nicht die ἴδια, vielleicht aber wohl die κοινά im Schlaf wahrgenommen werden können, d. h. auf das Erfahrungsergebnis, daß wir im Traum sowohl eigentümliche wie gemeinsame Sinnesgegenstände wahrzunehmen glauben (so Siwek 228, Anm. 6). Diese Einwände würde Aristoteles dann hier vorwegnehmen.

Mit diesem Problem hängt vielleicht auch die Textvariante ταῦτα δ' ἐστὶ τὰ κοινὰ τῶν αἰσθήσεων zusammen, welche von α β γ δ ζ m P Ant. und Mich. gelesen wird: Diese ist zwar aus sprachlichen Gründen inakzeptabel, sollte aber zum Ausdruck bringen, daß die im vorhergehenden beschriebene Tätigkeit der Sinne sich sowohl auf gemeinsame wie auf eigentümliche Sinnesobjekte beziehen kann – was impliziert, daß die Untätigkeit der Sinne im Schlaf ein Nichtwahrnehmen von sowohl gemeinsamen wie eigentümlichen Sinnesgegenständen mit sich bringt.

Zur aristotelischen Theorie der gemeinsamen Wahrnehmungsobjekte vgl. Block 1964, 1965 und 1988; de Corte 1933; Graeser 1978; Hamlyn 1959 und 1968; Kahn 1966; Kosman 1975; Owens 1982; Welsch 1987.

458b 7–8 „und wenn es allen Lebewesen ... Sinnen“ (ἀδυνατεῖ δὲ πάντα ... λοιπῶν): Bei πάντα ist (ζῷα) zu denken; eine andere Möglichkeit wäre, ἀδυνατεῖ unpersönlich und das folgende als davon abhängig aufzufassen: „Es ist unmöglich, daß...“; daraus ergäben sich zwei alternative Auffassungen der grammatischen Konstruktion: [a] Man ergänzt bei πάντα (ἄνθρωπον), oder: [b] Man faßt πάντα als Objekt von ὁρᾶν auf und ergänzt bei den Partizipien etwas wie (τινα). [b] ist hinsichtlich der Wortfolge unwahrscheinlich; [a] ist überlegenswert und bedeutsam für die Frage nach der Verteilung des Phänomens des Traums über die verschiedenen Lebewesen, also für die Frage, ob das Träumen nur beim Menschen oder auch bei anderen Lebewesen vorkommt – eine Frage, die Aristoteles in fast allen Schriften der PN stellt, die aber in Insomn. implizit bleibt und vielleicht sogar absichtlich vermieden wird (s. S. 51); vgl. die Verwendung der ersten Person Mehrzahl in b 8 und 9 und von ἡμῖν in b 3). Aber gegen diese Möglichkeit spricht, daß die unpersönliche Verwendung von ἀδυνατεῖ erst im späteren Griechisch belegt ist (vgl. LSJ s.v.) und die Tatsache, daß Aristoteles in Somn. 454b 15–28 gesagt hat, alle Lebewesen schlafen – was eine Untätigkeit des Sinnesvermögens mit sich bringt. Diese Alternativen sind also abzulehnen.

Das Nicht-wirksam-Sein des Gesichts während des Schlafes wird von Aristoteles aus der empirisch wahrnehmbaren Tatsache geschlossen, daß die Augen dann geschlossen sind (μύοντα). Hieraus schließt er eine ähnliche Untätigkeit der anderen Sinne. Zur Tendenz des Aristoteles, dasjenige, was bei einem Sinn evident ist, auch bei den anderen Sinnen, bei denen dies gar nicht evident ist, vorauszusetzen, vgl. Hamlyn 1959, 9–11.

b 8–9 „so ist es klar ... wahrnehmen" (δῆλον ὅτι ... ὕπνοις): Zum Grund für das Nichtlesen von ὥστε s. oben zu b 3. αἰσθανόμεθα ist hier gemäß der Definition in b 3–4 prägnant aufzufassen im Sinne des „Gebrauchens" der Sinneswahrnehmung; οὐκ ... οὐδέν ist zu verstehen als „weder die gemeinsamen noch die eigentümlichen Wahrnehmungsobjekte". Es gibt also keine aktuelle Wahrnehmung weder von gemeinsamen noch von eigentümlichen Sinnesobjekten im Schlaf. Diese Folgerung, die auch bereits in Somn. 454 b 13 und b 26 gezogen wurde (dort allerdings nur aufgrund theoretischer Unterscheidungen), wird später in Insomn. 462 a 15 ff. modifiziert: Es gibt freilich eine Art aktueller Sinneswahrnehmung während des Schlafes, aber das ist nicht die Wahrnehmung, auf der das Träumen beruht.

Zum Text: Mit Siwek ist οὐδὲν ἐν τοῖς ὕπνοις zu lesen; die Variante οὐδ' ἐν τοῖς ὕπνοις („auch nicht" oder „sogar nicht", vertreten von β δ ε η X) ist aus inhaltlichen Gründen nicht akzeptabel. Das von Mugnier abgedruckte οὐδὲν τοῖς ὕπνοις ist wohl ein Druckfehler (er übersetzt: „nous ne sentons rien durant le sommeil").

b 9 „Es ist also nicht ... wahrnehmen" (οὐκ ἄρα γε τῇ αἰσθήσει τὸ ἐνύπνιον αἰσθανόμεθα): Es ist besonders wichtig festzustellen, daß Aristoteles hier nicht leugnet, daß das Träumen eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist; er sagt nur, daß die Sinneswahrnehmung nicht das Instrument ist, mit dem wir den Traum erkennen (dieser Unterschied wird sich in 459 a 1 ff. als bedeutsam erweisen). Die paradoxe Formulierung οὐκ ... αἰσθήσει ... αἰσθανόμεθα deutet aber nicht (wie Lanza meint) darauf hin, daß das Träumen nach Aristoteles immerhin eine Art von αἴσθησις ist, sondern hat die Absicht, die beim ersten Anblick selbstverständliche Verknüpfung vom Träumen mit Sinneswahrnehmung zu problematisieren (zum Gebrauch von αἰσθανόμεθα s. Welsch 1987, 32).

b 10–25 *Paraphrase:* Wenn es nicht vermöge der Sinneswahrnehmung ist, daß wir träumen, dann gewiß auch nicht vermöge der Meinung. Denn die Wirkung der Meinung besteht nicht nur darin, daß, wenn sich etwas nähert, wir es z. B. als einen Menschen oder ein Pferd bezeichnen, sondern auch, daß wir es z. B. als weiß oder schön bezeichnen. Aber zu solchen Aussagen ist die Meinung ohne vorhergegangene Sinneswahrnehmung nicht fähig (gleichviel, ob ihre Aussage richtig oder falsch ist). Nun finden solche Bezeichnungsakte auch im Schlaf statt, denn auch im Schlaf halten wir ein herankommendes Objekt nicht nur etwa für einen Menschen, sondern auch für weiß. Das Träumen kann also unmöglich eine Tätigkeit der Meinung allein sein. Hinzu kommt, daß die Wirkung der Meinung im Schlaf darin besteht, daß wir manchmal neben den Traumerscheinungen Gedanken haben, ebenso wie wir uns auch im Wachzustand über das, was wir wahrnehmen, öfters Gedanken machen. Der Anwesenheit dieser Nebengedanken im Schlaf kann man sich bewußt werden, wenn man sich beim Aufstehen an seine Träume zu erinnern versucht. Es gibt sogar Menschen, die solches im Schlaf erfahren haben, z. B. Menschen, die sich gemäß der mnemonischen Regel Dinge vor Augen stellen; denn wenn sie träumen, erscheint ihnen neben dem Traum öfters etwas anderes an der Stelle, wo sich das Traumbild befindet. Daraus ergibt sich, daß nicht alles, was einem im Schlaf erscheint, ein Traum ist, und daß wir eben diese Gedanken, die wir neben dem Traum haben, der Meinung verdanken.

b 10 „Aber gewiß auch nicht vermöge der Meinung" (ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῇ δόξῃ): Daß es nicht ohnehin klar ist, welches Verb zu ergänzen ist (etwa γνωρίζομεν oder δοξάζομεν, denn αἰσθανόμεθα käme nicht in Frage, es sei denn im Sinne von „erfahren", „sich bewußt sein"; dazu Solmsen 1961; Welsch 1987, 32), ist symptomatisch für das Problem, mit dem sich Aristoteles hier befaßt. Die Verwendung von ἀλλὰ μήν kann ein Hinweis darauf sein, daß die folgende Argumentation direkt an die Ergebnisse der vorhergehenden anschließt, indem sie besagt, daß es

dann (d. h. a fortiori, d. h. wenn es nicht durch die Sinneswahrnehmung ist, daß man träumt) auch nicht kraft der Meinung ist. Aber dies hängt mit der Deutungsproblematik der Zeilen b 11–15 zusammen (s. unten).

‚Meinung‘ (δόξα) ist zusammen mit φρόνησις („Vernunft“) und ἐπιστήμη („Wissen“) ein Vermögen des vernünftigen Seelenteils (An. 427b 9–10; vgl. 428a 25ff. und 434a 10); sie ist wie ἐπιστήμη und νοῦς („Denken“) eine Art ὑπόληψις („Auffassung“, „Vermutung“): An. 427b 25; vgl. An. 428b 5 mit Komm. von Hicks, 457–458: „Of these technical terms (gemeint sind ἐπιστήμη, δόξα, φρόνησις), δόξα is the one which most clearly approaches it (ὑπόληψις), as 'opinion‘ approaches to 'belief‘“; Hicks verweist auf An. 434a 17 und a20 sowie auf EN 1139b 17 und APo. 89a 2. Die Meinung unterscheidet sich von ‚Wissen‘ (ἐπιστήμη) dadurch, daß sie sich nicht nur (wie die letztere) auf universalia, sondern auch auf particularia (EN 1147a 25) und auf die Dinge, welche auch anders sein können (EN 1140b 27: τὰ ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν) beziehen kann. Daher kann sie sowohl richtig als auch falsch sein (im Gegensatz zu ἐπιστήμη, die immer richtig ist; EN 1146b 24–1147b 19); ihre Objekte sind oft dieselben wie die Objekte der Sinneswahrnehmung (EN 1147a 26; vgl. 1147b 17–18 und An. 428a 27).

Da die Meinung zum denkenden Seelenteil gehört, hängt ihre Einführung als mögliches Instrument des Träumens offenbar mit der Frage zusammen, ob das Träumen eine Affektion des denkenden Seelenteils (τὸ νοητικόν) ist, also mit der in 458b 1 an erster Stelle erwähnten Möglichkeit. Die Fragestellung bezieht sich hier jedoch nicht auf den Seelenteil, sondern auf das Instrument (die δύναμις oder Funktion), mit dem man den Traum erkennt. Daraus versteht sich teilweise, warum die Meinung (und nicht ein Sammelbegriff für alle rationalen Funktionen) erwähnt wird: Erst in 459a 8 wird „der überlegende Teil“ (τὸ διανοούμενον) als Ganzes berücksichtigt, dort aber bezieht sich die Frage auf den Seelenteil, nicht auf das Instrument. Daß gerade die Meinung (und nicht eine der anderen Funktionen des rationalen Seelenteils) als mögliches Instrument für das Träumen in Betracht kommt, wird von Aristoteles offenbar als selbstverständlich betrachtet; dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß seiner Meinung nach die meisten Träume Täuschungen sind (vgl. An. 428a 12; Met. 1024b 21–26), die höheren rationalen Funktionen aber nicht irren können. Ein anderer möglicher Grund wäre die Tatsache, daß Meinung und Sinneswahrnehmung für Aristoteles eng miteinander verbunden sind.

458b 10–13 „Denn nicht nur sagen wir ... falsch“ (οὐ γὰρ μόνον ... ψευδῶς): Die nun folgende Argumentation, warum es nicht vermöge der Meinung ist, daß man den Traum erfährt, ist nicht in allen Einzelheiten klar; Kernpunkt scheint aber zu sein, daß das Träumen (denn die in b 13 genannten Erfahrungen sind offenbar Träume) auch sensitive Elemente enthält, die man nicht der Meinung zuschreiben kann. Daraus ergeben sich zwei verschiedene Deutungsmöglichkeiten: [1] Entweder meint Aristoteles, daß es nicht *allein* die Meinung sein kann, kraft deren man träumt, daß es nämlich im Traum Elemente gibt, für die die Meinung nicht verantwortlich sein kann. Bei dieser Deutungsmöglichkeit ist die Voraussetzung, daß es im Schlaf keine aktuelle Sinneswahrnehmung gibt (die sich aus dem vorhergehenden Abschnitt herausstellte), für diese Argumentation irrelevant. Aber eine andere Möglichkeit ist, [2] daß Aristoteles sagen will, daß eine etwaige Wirkung der Meinung im Traum die Wirkung der Sinneswahrnehmung (die es im Schlaf nicht gibt) voraussetzte, da auch im Wachzustand die Meinung aufgrund sensitiver Elemente operiert; bei dieser Deutung ist das Ergebnis des vorhergehenden Abschnitts für die Argumentation besonders wichtig (vgl. oben zur Funktion von ἀλλὰ μήν). Die oben stehende Paraphrase bringt [1] zum Ausdruck; [2] wäre wie folgt zu paraphrasieren:

„Träumen ist keine Tätigkeit der Meinungsfunktion; denn wenn sich uns im Wachzustand ein bestimmter Gegenstand nähert, bezeichnen wir ihn nicht nur seinem Wesen nach, z. B. als einen

Menschen oder ein Pferd (was ein Akt der Meinung ist), sondern auch nach seinen Eigenschaften, z. B. als weiß oder schön. Aber zu diesen Bezeichnungen durch die Meinung sind wir nicht fähig, ohne daß wir den Gegenstand wahrnehmen. Nun ergibt die Erfahrung, daß wir auch in unseren Träumen (ebenso wie im Wachzustand) ein herankommendes Objekt sowohl seinem Wesen als auch seinen sensiblen Eigenschaften nach beurteilen. Auch für diese Bezeichnungen gilt also, daß wir dazu nicht fähig sind, ohne daß wir den Gegenstand wahrnehmen. (Der vorhergehende Abschnitt hat aber ergeben, daß es im Schlaf keine Wahrnehmung gibt); es kann also nicht die Meinung sein, kraft deren wir träumen (denn die Wirkung der Meinung würde die Wirkung der Sinneswahrnehmung voraussetzen, aber die gibt es ja nicht im Schlaf)."

Deutlichkeitshalber sei bereits hier gesagt, daß ich [1] für die richtige Interpretation halte (so auch Adam von Buckfield: „quia non solum apprehendimus in somniando intellegibile, sed etiam sensibile: ergo non est somnium per se passio intellectus"; gegen Michael, Sophonias und Shankman). Der wichtigste Grund dafür ist, daß Aristoteles nachdrücklich sagt, daß es tatsächlich im Schlaf (ebenso wie im Wachzustand) Bezeichnungsakte gibt, bei denen sowohl vernünftige wie sensitive Beurteilungen gemacht werden (b 13). Deutung [2] würde aber implizieren, daß diese Beurteilungen im Schlaf unmöglich wären. Außerdem ergibt sich schon aus dem direkt folgenden (458b 15ff.), daß auch unter der Voraussetzung, daß es im Schlaf keine Sinneswahrnehmung gibt, eine Wirkung der Meinung von Aristoteles durchaus für möglich gehalten wird.

Der erste Satz soll offenbar erklären, worin die normale Leistung der Meinung im Wachzustand besteht (die Deutung von Beare, das hier Gesagte beziehe sich auf die seelische Tätigkeit im Schlaf, scheint unnötig und vielleicht verfehlt: Erst in b 13 [ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις] kommt der Schlafzustand ins Blickfeld). Es wird gesagt, daß, wenn sich uns ein gewisser Gegenstand nähert, wir (kognitiv) nicht nur entscheiden, ob es sich um einen Menschen oder um ein Pferd handelt, sondern auch, ob es weiß oder schön ist. Die erste Entscheidung bezieht sich auf das Wesen (die οὐσία) des Gegenstandes, die zweite auf seine sensiblen Eigenschaften (die συμβεβηκότα). Die erste Unterscheidung (Mensch oder Pferd) ist ein Standardbeispiel (vgl. Div. 464b 15; Long. 465a 5), bei der zweiten (weiß oder schön) geht es Aristoteles darum, daß die genannten möglichen Urteile zwei offensichtlich sensitive Urteile sind, welche also ohne Sinneswahrnehmung nicht möglich sind (also nicht darum, daß sie einander ausschließen würden, was nur der Fall wäre, wenn λευκός im Sinne von „bleich" oder „ungesund" aufgefaßt würde; diese Konnotation ist nicht unbelegt [vgl. Aristophanes, Thesm. 191, Eccl. 428 und Xenophon, HG III 4, 19], obwohl λευκός häufig auch eine sehr positiv bewertete sinnliche Qualität andeutet [„glänzend"; s. LSJ s.v.]).

Worin besteht also nach Aristoteles die normale Leistung der Meinung im Wachzustand? Es gibt erneut verschiedene Möglichkeiten:

[i] Sie besteht darin, daß wir ein wahrgenommenes Objekt etwa als einen Menschen oder ein Pferd bezeichnen, also in der Bezeichnung seines Wesens, d. h. der species, zu der das individuelle προσιόν gehört. Wir tun aber noch mehr, fährt Aristoteles fort: Wir sagen ja auch, daß das wahrgenommene Objekt weiß oder schön ist. Dieses letztere ist jedoch keine Aktivität der Meinung, sondern der Wahrnehmung. – Diese Deutung wird vorgeschlagen von Beare: „For [in dreams] we not only assert, e.g., that some object approaching us is a man or a horse [which would be an exercise of opinion], but that the object is white or beautiful, points on which opinion without sense-perception asserts nothing either truly or falsely." (So auch Tricot.)

[ii] Die Wirkung der Meinung besteht darin, daß sie die beiden Wahrnehmungen (daß es ein Mensch ist und daß es weiß ist) kombiniert („dasjenige, was sich nähert, ist ein weißer Mensch"). Es ist evident, daß dies nur aufgrund tatsächlicher Wahrnehmung möglich ist.

Mit diesen Alternativen hängt die Frage zusammen, ob sich ὧν (b 11) nur auf λευκὸν ἢ καλόν oder auch auf ἄνθρωπον ἢ ἵππον bezieht. Die meisten Interpreten plädieren für das erste (z. B. Siwek: „Porro opinio independenter a sensatione nullam ex his [duabus qualitatibus] potest affirmare“; so auch Tricot). Dagegen spricht aber, daß wir nach Aristoteles auch zum Urteil „daß es ein Mensch ist“ nicht fähig sind, ohne daß wir das Objekt wahrgenommen haben, und die Tatsache, daß auch die Feststellung „daß es ein Mensch ist“ in der aristotelischen Wahrnehmungstheorie als eine Form von αἴσθησις gilt, nämlich als eine sog. ‚inzidentielle Wahrnehmung‘ (αἴσθησις κατὰ συμβεβηκός; vgl. An. 418a 20ff.; 425a 24–27; 430b 29: ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως κτλ.; dazu Cashdollar 1973, 165; Graeser 1978, 70–78). Die andere erwähnte Feststellung („daß es weiß ist“) ist eine typische ‚eigentümliche‘ Wahrnehmung des Gesichts (ἰδία αἴσθησις). Bei dieser Interpretation läßt sich auch die Formulierung ὧν ἡ δόξα ἄνευ αἰσθήσεως οὐδὲν ἂν φήσειεν besser verstehen: Der Text will nicht besagen, daß die Meinung sich überhaupt (d. h. grundsätzlich) nicht über das Weißsein eines Objektes äußert (was auch keineswegs die aristotelische Ansicht ist, denn die Meinung kann sich auch über sensible Sachen äußern; s. oben zu 458b 10), sondern daß es undenkbar ist, daß sie dazu *ohne gleichzeitige Wahrnehmung imstande wäre*. Außerdem wäre bei der Deutung von ὧν als ausschließlich bezüglich der sensiblen Eigenschaften „weiß oder schön“ die Ergänzung οὔτ' ἀληθῶς οὔτε ψευδῶς sinnlos, denn die Wahrnehmung des Weißseins oder Schönseins (die ἰδία αἴσθησις) ist nach Aristoteles immer richtig (An. 418a 12–15; 427b 12; 428a 11; 428b 18ff.; 430b 29; Sens. 442b 18; Met. 1010b 2); die Möglichkeit der Täuschung ergibt sich erst bei der Wahrnehmung der κοινὰ αἰσθητά und bei der inzidentiellen Wahrnehmung (also bei der Feststellung, daß das Weiße ein Mensch ist oder ein Pferd: An. 430b 29) sowie bei der Kombination (σύνθεσις) verschiedener Wahrnehmungen (An. 430b 1–2), welche eine Leistung der Meinung ist. Darum ist es angezeigt, ὧν als einen Hinweis auf sowohl ἄνθρωπον ἢ ἵππον wie λευκὸν ἢ καλόν aufzufassen.

458b 13 „Im Schlaf aber ... tut“ (Ἐν δὲ τοῖς ὕπνοις ... ποιεῖν): Erst hier kommt der Schlafzustand ins Blickfeld. – συμβαίνει: Es geschieht tatsächlich, ist Erfahrungsergebnis.

„die Seele“: τὴν ψυχήν, weil die Frage nach der operativen Seelenfunktion noch offen ist.

„dies“ (τοῦτο): sagen, daß das herankommende Objekt ein Mensch und daß es weiß ist.

b 14–15 „Denn ebensosehr ... ist“ (ὁμοίως γὰρ ὅτι ἄνθρωπος ... ὁρᾶν): Zur Deutung von ὁμοίως gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder bezieht es sich auf das in b 10–13 Gesagte („ebenso wie im Wachzustand“) oder es ist mit καί zu verbinden. Im ersten Fall betont es den Parallelismus zwischen Wachzustand und Schlafzustand, im zweiten Fall betont es das Vorkommen beider Arten von Beurteilung im Schlaf (im Hinblick auf die oben genannte Deutungsproblematik verdient die erste Möglichkeit den Vorzug).

ὁ προσιών statt τὸ προσιόν (b 10), weil jetzt festgestellt worden ist, daß es sich um einen Menschen handelt.

„meinen wir“ (δοκοῦμεν): Abhängig davon, wie man die ganze Argumentation deutet, kann man die Verwendung von δοκεῖν entweder damit in Verbindung bringen, daß es die δόξα ist, welche dies tut, oder sie als mit der Verwendung von αἰσθανόμεθα (b 9) vergleichbar betrachten: Man würde sagen (aufgrund der Situation im Wachzustand), daß dies eine Operation der Meinung ist, aber die Argumentation zeigt, daß dieser Gedanke verfehlt ist. Das erste verdient den Vorzug.

b 15 „Und weiter ... im Gedanken“ (Ἔτι παρὰ τὸ ἐνύπνιον ἐννοοῦμέν τι ἄλλο): Dieser Satz soll nicht ein weiteres Argument bieten gegen die Möglichkeit, daß die Meinung das Instrument des Träumens ist, sondern darlegen, welche wirkliche Rolle die Meinung im Schlaf spielt. Es

gibt, so heißt es, immerhin eine Aktivität der Meinung im Schlaf, aber diese zeigt sich nicht im Träumen, sondern in den Gedanken, die man manchmal *neben* dem Traum hat (daß dieses ἐννοεῖν παρὰ τὸ ἐνύπνιον eine Leistung der Meinung ist, geht erst ausdrücklich aus b 25 hervor). Daß man solche Gedanken im Schlaf hat, wird in den nächsten zwei Sätzen empirisch begründet.

„neben dem Traum": Es ist wichtig festzustellen, daß es sich hier nach Aristoteles nicht um Gedanken handelt, die man *in* dem Traum (neben visuellen und anderen sensitiven Erfahrungen) hat, sondern um nicht zum Traum gehörende und empirisch vom Traum zu unterscheidende Gedanken (vgl. die Übersetzung von Gallop: „over and above the dream"). Wie gesagt (s. S. 51) bietet die aristotelische Traumtheorie keinen Raum für die Existenz von Gedanken im Traum oder von geträumten Gedanken (vgl. 459 a 8–12); zwar kann man sich im Schlaf (ἐν τοῖς ὕπνοις) Gedanken machen und diese können sich auf den Traum beziehen, aber sie gehören nicht zum Traum selbst, sondern sie sind sozusagen „beiläufig" (κατὰ συμβεβηκός, vgl. Mem. 450 a 10 ff.). Wie die Analogie mit dem Wachzustand zeigt, steht die Traumerscheinung (das ἐνύπνιον, die φαντάσματα aus b 18) auf demselben Niveau wie die Sinneswahrnehmung, und beide sind Tieren und Menschen gemeinsam; der Mensch kann sich über seine Wahrnehmungen und seine Träume Gedanken machen, aber diese gehören nicht zum Wesen der Wahrnehmung oder des Traums (vgl. Gallop 1990, 137: „What we think in dreaming of X is distinct from our dream, just as what we think when perceiving X is distinct from our perception of it.").

Die Möglichkeit, daß man sich im Schlaf Gedanken macht, wird später in der Schrift (462 a 28–29) noch einmal kurz erwähnt. Eine besondere Art dieser Wirkung ist die Erkenntnis, *daß* man träumt, die von Aristoteles manchmal der Meinung (459 a 6), manchmal jedoch auch dem sog. Wahrnehmungsprinzip (der ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως oder dem κύριον αἰσθητήριον) zugeschrieben wird (461 b 3–7; 461 b 24–462 a 8) und die manchmal, jedoch nicht immer, operativ ist (dazu S. 50).

b 16 „ebenso wie wenn … wahrnehmen" (καθάπερ … αἰσθανόμενοί τι): Hier wie oben (b 10–13) ist die Situation des Wachzustands analoger Ausgangspunkt für die Situation im Schlaf.

„Denn über das … Gedanken" (περὶ οὗ γὰρ … διανοούμεθά τι): Dies ist offenbar eine Leistung der Meinung (vgl. An. 428 a 27–28). Διανοεῖσθαι ist der allgemeine Terminus für die Aktivität des denkenden Seelenteils (vgl. An. 427 b 13). Die hiesige Distribution von διανοεῖσθαι und ἐννοεῖν läßt vermuten, daß Aristoteles für die Bezeichnung der Wirkung der Meinung im Schlaf das (vielleicht eher diskursiv gedachte) διανοεῖσθαι vermeidet (obwohl sich ein derartiger Unterschied ‚diskursiv' – ‚nichtdiskursiv' zwischen διανοεῖσθαι und ἐννοεῖν bei Aristoteles kaum feststellen läßt; vgl. Met. 1073 b 12; MA 701 b 17; Mem. 451 a 6).

b 18 „andere Dinge im Gedanken" (ἄλλα ἐννοοῦμεν): Gemeint sind Gedanken, die sich allerdings, wie die Analogie zeigt, auf den Traum beziehen oder damit verbunden sind. Es ist unnötig, bei ἄλλα (φαντάσματα) zu ergänzen, obschon dies inhaltlich nicht problematisch ist, weil ja nach Aristoteles auch das Denken sich mittels Vorstellungen vollzieht (s. unten zu b 22–24).

b 18–20 „Dies dürfte einem einleuchten … versuchen würde" (Φανείη δ' ἂν τῳ τοῦτο … ἀναστάς): Mit τοῦτο ist der ganze im vorigen Satz erwähnte Sachverhalt gemeint. Dieser Sachverhalt zeigte sich, wenn man sich beim Aufstehen (ἀναστάς) konzentrierte (προσέχοι τὸν νοῦν, d. h. auf das, was man im Schlaf erlebt hat) und sich zu erinnern versuchte (an das, was man im Schlaf erlebt hat). Der nächste Satz erklärt die Art und Weise, in der sich dies beim Aufstehen herausstellt. Der Gebrauch des Optativs drückt aus, daß es denkbar wäre, man bemerkte beim gemeinten Erinnerungsversuch die Existenz dieser Nebengedanken. Diese Vorsicht hängt

offenbar mit der für den Erfolg dieses Experiments benötigten Anstrengung zusammen: Nicht ohne Grund sind die im folgenden genannten Menschen geübte Mnemotechniker.

Fast wörtliche Übereinstimmungen zu dieser Passage finden sich in GA 779a 13–17: ... οὐ μόνον τὰ καλούμενα ἐνύπνια, ἀλλὰ καὶ παρὰ τὸ ἐνύπνιον, καθάπερ τοῖς ἀνισταμένοις καθεύδουσι καὶ πολλὰ πράττειν ἄνευ τοῦ ἐνυπνιάζειν. εἰσὶ γάρ τινες οἳ καθεύδοντες ἀνίστανται καὶ πορεύονται βλέποντες ὥσπερ οἱ ἐγρηγορότες. Es handelt sich hier um Wahrnehmungen und Handlungen, die man beim Schlafwandeln verrichtet. Aufgrund der nachdrücklichen Bestimmung, daß es sich bei diesen Wahrnehmungen nicht um Träume handelt, und aufgrund der Verwendung von ἀνίστασθαι könnte man sich überlegen, ob an der hiesigen Insomn.-Stelle vielleicht auch auf Schlafwandeln gezielt wird; jedenfalls ist ἀναστάς statt *ἐγειρόμενος auffällig spezifisch. Dann bedeutete der Satz etwa das folgende: „Daß man im Schlaf neben den Vorstellungen, die man dann hat, auch anderes im Gedanken hat, könnte man bemerken, wenn man während des Schlafes aufstünde und sich zu erinnern versuchte.“ Daß eine solche Denk- und Erinnerungsaktivität während des Schlafzustands von Aristoteles für möglich gehalten wird, zeigte sich dann in b 22. Hierauf könnte dann auch der Passus Somn. 456a 24–28 verweisen, wo von Handlungen und Wahrnehmungen im Schlaf geredet und wo gesagt wird, daß hierüber später noch gehandelt werden soll (obschon dort auffälligerweise auch von der Möglichkeit gesprochen wird, daß man sich nach dem *Erwachen* [ἐγερθέντες] zwar an seine Träume erinnern kann, nicht aber an die Handlungen, die man beim Schlafwandeln verrichtet hat). All diesem ist aber zu entgegnen, daß dann unklar bleibt, warum man sich gerade beim Schlafwandeln der Anwesenheit dieser Gedanken bewußt wird und warum es kraft der *Erinnerung* ist, daß man sich ihrer bewußt wird. Diese Alternative muß also abgelehnt werden. ἀναστάς bedeutet offenbar „gleich beim Aufstehen“, d. h. wenn die Erinnerung an das Geträumte noch relativ frisch ist.

Zum Reflektieren beim Erwachen vgl. 462a 8ff.; a 25ff.; Div. 463a 16–17.

458b 20 „Und tatsächlich ... haben“ (Ἤδη δέ τινες καὶ ἑωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα): Zu den nächsten dunklen Zeilen hat es zahlreiche Interpretationen gegeben. Es lassen sich zwei Hauptmöglichkeiten unterscheiden:

[1] τοιαῦτα weist auf das in b 15–18 beschriebene Phänomen zurück, bedeutet also: „Träume, die von Gedanken begleitet werden“; der ganze Satz bietet dann eine Ergänzung zum vorigen: Nicht nur könnte man die Existenz dieser Nebengedanken im Schlaf erkennen, wenn man erwacht ist und sich daran zu erinnern versucht, sondern es gibt sogar Menschen, die solche Träume *gesehen* haben, d. h. die sich der Anwesenheit dieser Nebengedanken während des Schlafes tatsächlich bewußt gewesen sind. Diesem Ergänzungscharakter entspricht die Verwendung von ἤδη δέ und καί. Die im durch οἷον eingeleiteten Satz genannten δοκοῦντες bilden dann ein Beispiel dieser τινες, und das spätere αὐτοῖς (b 22) weist auf diese δοκοῦντες zurück. Es handelt sich dann um Menschen, bei denen das Träumen durch mnemonische Visualisierungs- oder Assoziationstechniken beeinflußt wird. Unklar bleibt übrigens, ob dieses Bewußtsein schon während des Schlafes vorhanden ist oder ob es sich erst bei der Erinnerung nach dem Erwachen manifestiert (d. h. ob das in b 23 genannte παρὰ τὸ ἐνύπνιον τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων ein Erinnerungsakt im Wachzustand oder ein Assoziationsakt im Schlaf ist). Auch kann man bei dieser Deutung noch darüber streiten, ob sich der Satz οἷον ... προβαλλόμενα bereits auf den Schlafzustand oder zuerst nur auf den Wachzustand bezieht: Im letzten Fall käme erst im nächsten Satz (συμβαίνει ... φάντασμα) der Schlafzustand ins Blickfeld. Mit dieser Frage hängt auch das Problem der Deutung von τὰ προβαλλόμενα zusammen (vgl. Beare: „A given list of subjects“ gegen Hicks [zu An. 427b 19]: „The objects presented to them in a dream“).

[2] τοιαῦτα wird im folgenden, durch οἷον eingeleiteten Satz erklärt: Die δοκοῦντες bilden dann nicht ein Beispiel, sondern ein Analogon; das Sehen dieser Träume ist mit der Weise, in der Menschen sich durch bestimmte mnemotechnische Regeln bestimmte Sachen (Gegenstände, Wörter, Bilder) vor Augen führen, vergleichbar (so Michael 62, 26ff.). Bei dieser Deutung verweist αὐτοῖς auf τινες zurück.

Unabhängig von diesen Alternativen gibt es noch die Unsicherheit, ob mit ἑωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα das Träumen oder das Sicherinnern an den Traum beim Erwachen gemeint ist. Für die letzte Möglichkeit plädiert Siwek: „Quidam iam [hoc fecerint] ac bene observaverunt eiusmodi insomnia, e.g. illi, qui..." Die Position von Ross in dieser Frage ist nicht ganz klar: „This he illustrates by referring to people who, even while still asleep, set about rationalizing their dreams in accordance with a 'mnemonic system'. What this means is rather obscure, but we may suppose him to mean that, remembering certain elements of their dreams (a,b,c) they think the subsequent elements *must* have been so and so (d,e,f), which would follow on a,b,c, in a mnemonic system, instead of g,h,i, which they had actually dreamed." Diese Deutung kann nicht überzeugen, denn demnach wären b 22–24 nicht mehr für das, was sich im Schlaf ereignet, illustrativ; außerdem wäre es bei dieser Deutung unmöglich festzustellen, *daß* man in Wirklichkeit g, h, i geträumt hat. Es ist aber überhaupt zweifelhaft, ob ἑωράκασιν in dieser prägnanten Weise („observieren", „in der Erinnerung betrachten") aufgefaßt werden kann (zu ὁρᾶν als normales Verb für das Erlebnis des Traums vgl. Björck 1946); außerdem wäre die Anwesenheit von ἤδη δέ und καί schwer zu erklären.

Obwohl sich entscheidende Argumente für die erste oder die zweite Möglichkeit kaum finden lassen, halte ich [1] für wahrscheinlicher. Gegen [2] wäre einzuwenden, daß die Worte εἰς τὸν τόπον (b 23) darauf hinweisen, daß Aristoteles tatsächlich auf eine Verwendung des Orte- oder *loci*-Systems *während des Schlafs* abgesehen hat (παρὰ τὸ ἐνύπνιον); demnach wäre αὐτοῖς ein Verweis auf οἱ δοκοῦντες. Aber man könnte εἰς τὸν τόπον auch als „an die Stelle des Traumbilds" auffassen. Gegen [2] ist weiter einzuwenden, daß die Verbindung τοιαῦτα, οἷον grammatisch schwierig ist.

b 20–22 „z.B. diejenigen, die ... meinen" (οἷον οἱ δοκοῦντες ... προβαλλόμενα): Der Gebrauch von δοκοῦντες läßt wieder (in diesem Fall offenbar mit Recht) die Aktivität der δόξα vermuten (vgl. Mem. 452a 12; dagegen aber An. 427b 18–20).

„das, was ihnen vorgelegt wird" (τὰ προβαλλόμενα): Gemeint sind entweder (wenn der Satz sich auf das mnemotechnische Verfahren im Wachzustand bezieht) Items aller Art (Gegenstände, Namen, Wörter) oder (wenn bereits der Schlafzustand gemeint ist) nächtliche Erscheinungen (φαντάσματα). Für das letzte spricht die Verwendung des Artikels.

„gemäß der mnemonischen Regel" (κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα): Gemeint ist offenbar das mnemotechnische System der τόποι oder *loci,* wie aus b 23 (εἰς τὸν τόπον) hervorgeht; es handelt sich um eine Technik, bei der zu erinnernde Gegenstände mit „Stellen" (z.B. den Häusern in einer Straße) assoziiert werden; indem man die Reihenfolge dieser Stellen, die feststeht, auswendig kann, wird man beim Durchgehen dieser Reihe automatisch auch auf den mit jeder Stelle assoziierten Gegenstand stoßen. Zu diesem System vgl. Mem. 452a 12–16; Top. 163b 29–30; An. 427b 18 und die aufschlußreichen Ausführungen bei Sorabji 1972b, 23ff. τίθεσθαι ist im Sinne von πρό ὀμμάτων τίθεσθαι (im nächsten Satz) aufzufassen, also im Sinne der mentalen Visualisierung (zu diesem Ausdruck vgl. Po. 1455a 23).

b 22–23 „Diesen Menschen ... stellen" (συμβαίνει γὰρ αὐτοῖς ... φάντασμα): Die Bedeutung scheint zu sein, daß gemäß der mnemonischen Regel des Ortesystems mit einem Traumbild ein anderes Bild, das neben dem Traumbild in einer mnemonischen Reihe gestellt wird, assozi-

iert wird. Daraus erklärt sich jetzt auch das in b 19 Gesagte, daß man sich der Anwesenheit der Nebengedanken bewußt wird, wenn man sich beim Erwachen an seine Träume zu *erinnern* versucht: Beim Prozeß der Erinnerung wird man sich ja automatisch diese Gedanken vor Augen führen. Unklar bleibt aber, wie gesagt, ob hier (b 22–23) auf einen Assoziationsakt während des Schlafs oder auf einen Erinnerungsakt nach dem Erwachen gezielt wird.

„eine andere Erscheinung“ (ἄλλο τι ... φάντασμα): Die Wortfolge dieses Satzes ist merkwürdig; es liegt am nächsten, φάντασμα mit ἄλλο τι zu verbinden. Eine alternative Interpretation wird vorgeschlagen von Beare: „They frequently find themselves engaged in something else besides the dream, viz. in setting a phantasm which they envisage into its mnemonic position“; der Satz παρὰ τὸ ἐνύπνιον ... φάντασμα wäre dann eine explikative Ergänzung zu ἄλλο τι. Diese Deutung hängt wahrscheinlich mit einer bestimmten Auffassung vom aristotelischen Vorstellungsbegriff zusammen, d. h. mit der Frage, ob sich das Denken nach Aristoteles tatsächlich mittels Vorstellungen (φαντάσματα) vollzieht (vgl. An. 432a 12–14; 431a 17; 432a 8; Mem. 450a 1–9). Aber abgesehen davon, daß der griechische Text diese Interpretation schwerlich zuläßt, muß auch Beare zugestehen, daß der Gebrauch von φάντασμα im nächsten Satz darauf hinweist, daß angesichts der Denkaktivität während des Schlafs dieser Zweifel nicht berechtigt ist. Eine dritte Möglichkeit (auf die Prof. van Winden mich aufmerksam machte) wäre, φάντασμα mit παρὰ τὸ ἐνύπνιον zu verbinden im Sinne von „neben dem Traumbild“; dagegen ist aber einzuwenden, daß ein derartiger Gebrauch von ἐνύπνιον als Adjektiv nirgends belegt ist und daß die Stellung von φάντασμα nach τίθεσθαι πρὸ ὀμμάτων εἰς τὸν τόπον diese Möglichkeit geradezu unwahrscheinlich macht.

458 b 24–25 „Es ist also klar ... meinen“ (ὥστε δῆλον ὅτι ... δοξάζομεν): Zwei Bemerkungen zum Text dieses Satzes: [i] Ross normalisiert οὔτε in οὐκ, offenbar zur Vermeidung von οὔτε ... καί. Zwar ist diese Kombination seltener als οὔτε ... τε, aber nicht unbelegt (Euripides, IT 591–592; Galen, De anat. adm. II 1, II 280 K; s. LSJ s. v. οὔτε II 4); im Hinblick auf die verschwiegene negative Schlußfolgerung, daß die gemeinten Gedanken nicht zum Traum gehören, ist es durchaus denkbar, daß Aristoteles οὔτε ... καί schrieb. [ii] Für Siweks καὶ ὅτι ὃ ἐννοοῦμεν τῇ δόξῃ δοξάζομεν (gelesen von η) gibt es verschiedene Varianten: α β δ S sowie Ant. Nov. Mich. lesen ὅτι ἐννοοῦμεν ἃ τῇ δόξῃ ἐδοξάζομεν, was zu deuten wäre als: „und daß wir dann (d. h. wenn wir uns an unsere Träume erinnern) im Gedanken haben, was wir (im Schlaf) kraft der Meinung meinten“, d. h. daß die Gedanken, die uns bei diesem Erinnerungsversuch erscheinen, uns im Schlaf kraft der Meinung erschienen. Dem ist zu entgegenen, daß im vorhergehenden das Verb ἐννοεῖν gerade die Denkaktivität während des Schlafs bezeichnete. Eine andere Deutungsmöglichkeit dieser Variante wäre: „und daß wir dann (d. h. im Schlaf) im Gedanken haben, was wir (im Wachzustand) kraft der Meinung meinten“, was aber im Kontext keinen Sinn gibt (weil es sich umgekehrt um Erinnerung an das im Schlafzustand Erlebte handelt), ebensowenig wie die Varianten von ζ (ὅτι ὃ ἐννοοῦμεν τῇ δόξῃ ἐδοξάζομεν) oder von ε (ὅτι ἐννοοῦμεν ἃ τῇ δόξῃ δοξάζομεν – so Vatablus: „et nos intelligere quae opinione opinamur“).

Es werden zwei Folgerungen erwähnt: [1] Nicht alles, was uns im Schlaf erscheint, ist ein Traum; [2] die Wirkung der Meinung im Schlaf zeigt sich in den Gedanken, die wir neben dem Traum haben können (vgl. Gallop: „it is what we are thinking that we cognize with judgment“). Die erste Folgerung ergibt sich aus der Beweisführung in b 18–24, die eine empirische Begründung bietet für die Existenz von „Erscheinungen“ (zu denen sowohl Gedanken als auch Erinnerungen und Wahrnehmungen gehören können; vgl. den Gebrauch von φάντασμα in b 23 und 462a 16–19), die sich im Schlaf (ἐν τοῖς ὕπνοις) zeigen, aber keine Träume (ἐνύπνια) sind. Es

gibt also mehrere Arten von Erscheinungen im Schlaf, von denen der Traum nur eine ist. Diese Beweisführung ist nur stringent unter der Voraussetzung, daß der Unterschied zwischen Träumen und den sich darauf beziehenden Gedanken tatsächlich empirisch festzustellen ist. Zu πᾶς ὁ im Sinne von „jeder" vgl. Sophokles, Aias 151: πᾶς ὁ κλύων τοῦ λέξαντος χαίρει μᾶλλον, Platon, Resp. 381 b 1–2: πᾶν δὴ τὸ καλῶς ἔχον ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέροις ἐλαχίστην μεταβολὴν ὑπ' ἄλλου ἐνδέχεται, [Hipp.] Coac. II 340: πᾶν τὸ οὕτως ἐπιφαινόμενον κακόν τι σημαίνει, [Hipp.] Coac. II 371: πᾶς ὁ τοιοῦτος πεπασμὸς κακόν und [Hipp.], De arte X: πᾶν γὰρ τὸ ἀσύμφυτον, ἤν τε δέρματι, ἤν τε σαρκὶ καλύπτηται, κοῖλόν ἐστιν. Der Satz οὐ πᾶν τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα kann also durchaus als „nicht jede Erscheinung im Schlaf" aufgefaßt werden; entscheidend ist die Anwesenheit einer limitativen Bestimmung zwischen Artikel und Substantiv. – Eine andere mögliche Deutung dieses Satzes (auf die Prof. van Winden mich aufmerksam machte) ist: „Es ist also klar, daß das Bild, das im Schlaf erscheint, nicht der ganze Traum ist." Das Wort φάντασμα bezieht sich dann auf das Traum*bild*, während mit ἐνύπνιον πᾶν die ganze in b 15–18 genannte Traumerfahrung gemeint ist, d. h. das Traumbild *und* der Gedanke, der sich auf dieses Bild bezieht. Das Beispiel in b 20–23 würde dann einen Beleg dafür bieten, daß der Traum nicht nur aus Bildern, sondern auch aus Gedanken bestehen kann. Dagegen ist aber einzuwenden, daß man dann das Wort ἐνύπνιον zuerst in b 15 im engen Sinne von Traumbild (unterschieden von den Gedanken im Traum), in b 24 aber im breiten Sinn von „Traum als Ganzes" (Bild *und* Gedanken) auffassen muß; auf eine derartige Bedeutungsverschiebung bietet der Text aber keinen Hinweis. Außerdem spricht gegen diese Deutung die Tatsache, daß der Traum für Aristoteles wesentlich an den sensitiven Seelenteil gebunden ist (459 a 8–12; 459 a 15–22), so daß Gedanken nie zum Wesen des Traums gehören können (sonst käme der Traum nicht bei Tieren vor; vgl. Div. 463 b 12). Zum Verhältnis zwischen Träumen und Denken in der aristotelischen Traumtheorie s. S. 51. Vgl. auch die Argumentation in 462 b 17 ff.

Die zweite Folgerung verbindet die erste mit dem in b 15–18 Gesagten: Die genannten Gedanken sind vom Traum zu unterscheiden; die Wirkung der Meinung zeigt sich nicht in dem Traum, sondern in eben diesen Gedanken neben dem Traum. Die implizite Verbindung dieser Folgerungen, daß der Traum nicht eine Wirkung der δόξα ist (was das Probandum des ganzen Abschnitts war, b 10, und was erst in 459 a 8 ausdrücklich gesagt wird), ist nicht ganz stringent: Es besteht ja die Möglichkeit, daß die Wirkung der Meinung sich sowohl im Träumen wie im Denken neben dem Traum manifestiert.

b 25–459 a 1 *Paraphrase:* In diesen ganzen Problemkomplex der psychologischen Lokalisierung des Traums ist vielleicht durch Berücksichtigung des Phänomens der Täuschung Klarheit zu bringen. Dasselbe Vermögen nämlich, das im Wachzustand bei Krankheiten Täuschungen hervorbringt, verursacht diese auch im Schlaf. Dieses Vermögen ist die Vorstellungsfunktion. (Übrigens sind diese Täuschungserfahrungen im Wachzustand nicht an Krankheiten gebunden: Auch gesunde Menschen, die beim vollen Verstand sind, können verfehlte Eindrücke haben, z. B. daß die Sonne nur einen Fuß breit ist.) Aber gleichviel, ob der Seelenteil der Vorstellung dem der Wahrnehmung identisch oder davon verschieden ist, so gilt ebensosehr, daß die Täuschung nicht stattfindet, ohne daß man wahrnimmt: Das Sichversehen oder Sichverhören besteht ja darin, daß man etwas Wirkliches sieht oder hört, nur nicht das, was man zu sehen oder zu hören glaubt. Und es gilt ja die Voraussetzung, daß man im Schlaf überhaupt nichts wahrnimmt.

Die nun folgenden Zeilen sind nicht als eine Digression über die Sinnestäuschung innerhalb der Untersuchung zur Meinung als mögliches Instrument für das Träumen aufzufassen (welche

dann in 459a 1 als beendet zu betrachten wäre; so Shankman), sondern als eine Untersuchung der Möglichkeit, daß es die Vorstellungsfunktion ist, kraft deren wir träumen (so auch Gallop 1990, 160). Anlaß hierfür ist offenbar, daß die meisten Träume nach der Meinung des Aristoteles Täuschungen sind (vgl. An. 428a 12; Met. 1024b 21–26). Später (459a 15ff.) wird sich dieser Lösungsversuch als akzeptabel erweisen; hier aber wird gesagt, daß er an denselben Einwänden scheitert, die gegen die Möglichkeit des wahrnehmenden Teils erhoben wurden (dazu, daß es sich hier um eine wohlüberlegte argumentative Strategie des Aristoteles handelt, s. S. 37f.).

458b 26 „Über all dieses ... klar“ (Δῆλον δὲ περὶ τούτων ἁπάντων τό γε τοσοῦτον): Zur Formulierung vgl. Long. 466a 17. Der Verweis bezieht sich auf den ganzen Fragenkomplex der Lokalisierung des Träumens innerhalb der psychologischen Hierarchie von Seelenteilen und -funktionen.

b 26–27 „daß dasselbe, durch das ... hervorbringt“: Zum Text: In Abweichung von Siwek lese ich mit den meisten Hss. ὅτι τῷ αὐτῷ ᾧ ... ὅτι τοῦτ᾽ αὐτό ... (so auch Drossaart Lulofs). Die anakoluthische Satzkonstruktion widerspiegelt den Vorlesungscharakter des Textes. Siwek folgt X, S^{c}, A^{e} und So. und liest ὅτι τὸ αὐτὸ ᾧ ... τοῦτ᾽ αὐτὸ ..., was offenbar eine Normalisierung ist.

„dasselbe“: Erst aus b 30 geht hervor, daß die Vorstellungsfunktion gemeint ist (φαντασία; über diesen Begriff s. unten zu 459a 15).

„während Krankheiten getäuscht werden“ (ἐν ταῖς νόσοις ἀπατώμεθα): Über die Täuschung der Sinne bei Krankheit vgl. unten 460b 3ff.; bes. b 11–16; An. 429a 4–8 und Met. IV 5–6 passim; beim Schlaf: 461b 7ff.; über die Sinnestäuschung im allgemeinen: An. 428b 18–30 (dazu Block 1961 und Hamlyn 1959, 11–13).

„diese Affektion“: Mit τὸ πάθος ist nicht das Träumen (so Siwek; Laurenti; Mugnier) gemeint (denn wie könnte das Gesagte dann, nach allen vorhergehenden Schwierigkeiten, als ein δῆλον gelten?), sondern die Täuschung (τὸ ἀπατᾶσθαι).

b 28–29 „Aber auch Menschen ... ist“ (Καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν ὅμως ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ): Dieser Satz enthält zwei Probleme. Zuerst stören sich die meisten Ausleger (z. B. Beare) an δοκεῖ, statt dessen man aufgrund anderer Stellen, wo das Beispiel des ἥλιος ποδιαῖος erwähnt wird (z. B. 460b 18), φαίνεται erwarten würde: Die Täuschung sei nämlich ein Ergebnis der Vorstellung (φαντασία), das Korrigieren der Täuschung sei aber die Leistung der δόξα (daher die später in dieser Schrift mehrmals gemachte Unterscheidung zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν: z. B. 461b 5; 462a 1–2). Von δοκεῖν würde erst dann die Rede sein, wenn die kontrollierende Instanz die Vorstellung als richtig befunden hätte oder wenn sie daran gehindert wäre, diese Kontrolle auszuführen. Aber dies ist in zweierlei Hinsicht unwahrscheinlich: Wegen der Bezeichnung εἰδόσιν („Menschen, die Bescheid wissen“; dazu s. unten) und weil die Sonnenbreite für Aristoteles als ein typisches Beispiel einer φαντασία gilt, deren Falschheit sich jeder normale Mensch bewußt ist (vgl. An. 428b 3: φαίνεται δὲ καὶ ψευδῆ, περὶ ὧν ἅμα ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, οἷον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ᾽ εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης, und unten 460b 18–20). Daß Aristoteles wirklich meinte, es gäbe Menschen, die bei vollem Verstand der Meinung sind, die Sonne habe einen Diameter von dreißig Zentimetern, ist schwerlich denkbar (trotz der Abwesenheit eines Artikels vor ὑγιαίνουσι).

Zweitens ist die Stellung dieser Aussage im Gedankengang unklar: Was wird mit dieser Erweiterung des Phänomens der Täuschung auf gesunde Menschen beabsichtigt? Handelt es sich um eine Bemerkung nebenbei (im Sinne von: „Übrigens, auch bei gesunden Menschen kommen Täuschungen solcher Art vor; auch sie, obwohl sie Bescheid wissen, haben von der

Breite der Sonne einen falschen Eindruck")? Der Anschluß mit dem folgenden Satz durch ἀλλ' εἴτε wäre dann so zu paraphrasieren: „Aber, um zur Sache zu kommen..." Aber dann bleibt δοκεῖ problematisch (s. oben). Oder handelt es sich (wenn man, wie die meisten Ausleger, ὅμως liest: „immerhin", „trotzdem") um einen *Einwand*, der besagen soll, daß die Täuschung auch bei gesunden Menschen vorkommt und daß folglich die Analogie zwischen Täuschung bei Tag und Täuschung im Schlaf nichts mit Krankheiten zu tun hat? Dann aber ist der Anschluß mit dem nächsten Satz ('Αλλ' εἴτε ...) problematisch, weil dort erneut ein Einwand einsetzt.

Zu diesen Problemen läßt sich sagen, daß δοκεῖ notwendig der korrekte Terminus ist, wenn überhaupt von ἀπατᾶσθαι die Rede sein soll. Denn bei der Täuschung geht es gerade darum, daß man sich der Falschheit seiner Vorstellung nicht bewußt ist, also eine falsche Beurteilung macht. Dann aber bleibt die Schwierigkeit des Beispiels der Sonnenbreite (und die Verwendung von εἰδόσιν). Die einzige Lösung wäre, daß man δοκεῖ hier im nichtspezifischen Sinne (d. h. nicht im Hinblick auf Unterscheidung von φαίνεται; so Beare) von „den Eindruck haben" versteht (einen Eindruck, der von der Meinung korrigiert wird; vgl. unten 459a 6–8; vgl. auch 460b 26) oder die Verwendung von δοκεῖ als eine Nachlässigkeit (oder sogar eine absichtlich provozierende Formulierung) des Aristoteles und den ganzen Satz als eine irrelevante Nebenbemerkung auffaßt. Es könnte noch sein, daß der Gebrauch von δοκεῖ etwas mit dem Bedürfnis des Aristoteles zu tun hat, die Rolle der δόξα im Wachzustand (und daher auch im Schlaf) weiter darzulegen (vgl. unten 459a 6–8): Der Satz sollte dann etwa das folgende zum Ausdruck bringen: „Aber auch wenn gesunde Menschen, die Bescheid wissen, die Sonne für einen Fuß breit halten, ist das trotzdem ein Fehlurteil, das sie der Meinungsfunktion (und nicht der Vorstellungsfunktion) verdanken. (Ergo: Auch wenn wir uns im Schlaf täuschen, ist das keine Wirkung der Vorstellung, sondern der Meinung)." Aber dieser Sinn läßt sich dem Text kaum abgewinnen, und auch die Stellung des Satzes im Kontext bleibt dann problematisch.

Es gibt aber vielleicht noch eine andere Möglichkeit, indem man den ganzen Satz auf die Situation *im Schlaf* bezieht (ἐν τῷ ὕπνῳ) und ὁμῶς („ebenso") liest (vgl. das ὁμοίως bei Michael 64, 20). Dann gäbe es eine Analogie zwischen pathologischer Täuschung im Wachzustand und Täuschung im Schlaf: „Im Schlaf nämlich scheint auch den gesunden Menschen, die Bescheid wissen, ebenso (wie Kranken im Wachzustand) die Sonne einen Fuß breit zu sein" (vgl. auch unten 461b 8 und An. 429a 7–9). Bei dieser Deutung ließe sich wohl verstehen, warum δοκεῖν verwendet wird, denn im Schlaf ist die kontrollierende Wirkung der Meinung weniger zuverlässig als im Wachzustand (vgl. unten 459a 6–8). Gegen diesen Lösungsversuch könnte man aber mit Recht einwenden, daß die Sonnenbreite ein sehr merkwürdiges Beispiel für die Täuschung im Schlaf ist. Außerdem stellt sich die Frage, ob man nach Aristoteles im Schlaf wirklich zu solchen Fehlurteilen kommen kann (obschon Aristoteles sich des Bizarren von Träumen und des nachlassenden Beurteilungsvermögens im Schlaf durchaus bewußt ist).

Es gibt zu diesen Problemen keine wirklich befriedigende Lösung; es ist angezeigt, δοκεῖν im nichtspezifischen Sinne von „einen Eindruck haben" aufzufassen.

Das Beispiel der Sonnenbreite als Topos in der Wahrnehmungslehre findet sich zuerst bei Heraklit (DK B 3); in der späteren Antike galt es als Standardbeispiel in der Debatte über die Unzuverlässigkeit der Sinne (s. Cicero, Fin. I 6, 20; Acad. II 82; Kleomedes II 1 u. 6).

Zu εἰδόσιν im Sinne von „Bescheid wissen" vgl. Pol. 1282a 7; a 12; a 16; SE 165a 25; Met. 981b 7. Ant. und Vatablus haben „videntibus", was die Existenz einer (nicht direkt überlieferten) Variante ἰδοῦσιν vermuten läßt, die aber inhaltlich inakzeptabel ist.

b 29–30 „Aber gleichviel ... sind" ('Αλλ' εἴτε δὴ ... αἰσθητικόν): Hier beginnt der Einwand: Auch dann, wenn das Träumen eine Operation der Vorstellungsfunktion wäre, implizierte dies

eine Wirkung der Sinneswahrnehmung. Daß dies der Fall ist, wenn τὸ φανταστικόν und τὸ αἰσθητικόν identisch wären, versteht sich (δή); aber auch dann, wenn sie unterschieden sind, impliziert die Wirkung der Vorstellung die Wirkung der Sinneswahrnehmung. Aristoteles' eigene Position zum Verhältnis zwischen Vorstellung und Wahrnehmung wurde bereits erörtert in An. III 3 und wird später in dieser Schrift (459a 25) zusammengefaßt; aber hier, in dieser Phase der Untersuchung, kann die Beantwortung dieser offenbar schwierigen Frage noch dahingestellt werden (vgl. auch die Vorsicht in An. 432a 31–b 2). Zur Formulierung τὸ φανταστικόν (sc. μόριον τῆς ψυχῆς) vgl. An. 432a 31 und unten 459a 16 (dazu Schofield 1978, 132 Anm. 15).

458b 30–31 „so gilt ebensosehr ... wahrnimmt“ (οὐδὲν ἧττον ... τι): Als Subjekt bei οὐ γίνεται ist wahrscheinlich das in b28 genannte πάθος, d.h. τὸ ἀπατᾶσθαι, zu verstehen, welches das Ergebnis der Wirkung der Vorstellung ist (eher als φαντασία oder φάντασμα). Das Getäuschtwerden passiert erst dann, wenn man etwas wahrnimmt; dies wird im nächsten Satz expliziert:

b 31–32 „Denn das Sichversehen ... hört“ (τὸ γὰρ παρορᾶν ... ἀκούοντος): Dieser Einwand ist nur berechtigt unter der Voraussetzung einer *Gleichzeitigkeit* von Wahrnehmung und Täuschung; die Lösung dieses Problems, die sich später in der Schrift findet (461b 22ff.; dort auch die gleichartige Verwendung von (τὸ) ἀληθές im Sinne von „das Wirkliche“), besteht denn auch in der Annahme eines Zeitunterschieds zwischen dem Wahrnehmen und dem Erscheinen (s. Anm. zu 459a 21–22). – Zu παρορᾶν vgl. EE 1246a 28.

b 32–33 „allein nicht das ... glaubt“ (οὐ μέντοι τοῦτο ὃ οἴεται): Zu οἴεσθαι mit der Konnotation von ‚verfehlt‘ vgl. Div. 463a 12.

b 33 „Als Ausgangspunkt gilt aber ... wahrnimmt“ (Ἐν δὲ τῷ ὕπνῳ ... αἰσθάνεσθαι): Dies gründet sich auf 458b 8–9.

459a 1–8 *Paraphrase:* Eine Lösung dieser Schwierigkeit, an der bisher alle drei Möglichkeiten (Sinneswahrnehmung, Meinung, Vorstellung) scheiterten, dürfte im folgenden liegen. Vielleicht ist es zwar richtig, daß man im Schlaf nichts wahrnimmt, nicht aber, daß im Schlaf die Sinne nicht in irgendeiner Weise etwas erleiden. Vielleicht ist es möglich, daß sowohl das Gesicht wie die anderen Sinne im Schlaf etwas erleiden und daß jede dieser Affektionen das Sinnesvermögen berührt, wie es auch im Wachzustand der Fall ist, es sei denn in einer anderen Weise. Die Rolle der Meinung wäre dann, daß sie bald (wie im Wachzustand) besagt, daß das Wahrgenommene falsch ist, bald aber diese korrigierende Wirkung unterläßt.

Mit diesen Zeilen setzt die Lösung des Problems ein; außerdem enthalten sie eine positive Beschreibung der Rolle der Meinung im Schlaf.

a 1–4 „Ist es dann ... erleiden?“ (Ἆρ' οὖν τὸ μὲν μὴ ὁρᾶν ... αἰσθήσεις): Der Satz beginnt in der Form einer Frage, die man vielleicht am besten bei αἰσθήσεις (a 4) als beendet betrachten könnte; das folgende (ἕκαστον δέ κτλ.) markiert keine weitere Phase des beschriebenen Vorgangs, sondern ist ein Versuch, sich die Anwendung dieser möglichen Lösung konkret vorzustellen (darauf deutet auch προσβάλλει statt des nach ἐνδέχεται zu erwartenden – und von den Hss. L und P gelesenen – προσβάλλειν). (Anders Gallop, der die Frage erst bei φαντάσματι enden läßt.)

„nichts erleidet“ (μηδὲν πάσχειν): An mehreren Stellen bezeichnet Aristoteles das αἰσθάνεσθαι oder das ἐνεργεῖν der Sinne als eine Art von πάσχειν, s. oben zu 458b 12. Umgekehrt aber impliziert das πάσχειν der Sinne nicht automatisch ihr ἐνεργεῖν: Es gibt offenbar mehrere Formen des ‚Erleidens‘ der Sinne. Um welche Form es sich beim Träumen handelt, wird im 3. Kapitel erläutert.

„sondern ist es möglich..." (ἀλλ' ἐνδέχεται...): d. h. im Schlaf.

a 4–5 „Und jede dieser (Affektionen) ... wach ist" (ἕκαστον δὲ τούτων ... ἐγρηγορότος): Es ist nicht sicher, worauf sich ἕκαστον τούτων bezieht; man kann an das sich in jedem Fall (d. h. bei jedem Sinn) ereignende πάθος (das in πάσχειν τι impliziert wird) denken, obwohl sich dies schwerlich als Subjekt mit προσβάλλει verbinden läßt. Es ist auch möglich, an Objekte der „Wahrnehmung" zu denken (später in 460b 2 wird von αἰσθήματα die Rede sein). Die Unbestimmtheit ist wohl absichtlich, da Aristoteles sich hier nicht genauer ausdrücken kann, weil der Status dieser Objekte ja noch unsicher ist.

„berührt" (προσβάλλει): Zu diesem Gebrauch dieses Verbs vgl. Probl. 947a 22; 911b 37 und Col. 792a 20; zur Verwendung im Sinne der sensitiven Stimulierung vgl. Platon, Resp. 401c 8; Theait. 154a 1; Theophrast, HP IX 7, 1.

„in einer bestimmten Weise die Sinneswahrnehmung" (πως τῇ αἰσθήσει): Mehrere Ausleger (z. B. Beare; Tricot) glauben, daß mit dieser αἴσθησις der sog. ‚erste' oder ‚Zentralsinn', im Gegensatz zu den einzelnen (peripheren) Sinnen (τὴν ὄψιν ... καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις), gemeint ist; demnach würde in diesem Satz eine auf das πάσχειν der einzelnen Sinne folgende Phase des Vorgangs beschrieben, bei dem die Sinnesbewegungen im Körper zum zentralen Wahrnehmungsorgan im Herzen transportiert werden. Aber über diese Unterscheidung hat der Text bisher noch nichts Ausdrückliches ergeben. Man kann aber auch (s. oben zu 459a 1) das Gesagte als eine Konkretisierung der im vorigen Satz vorgeschlagenen Möglichkeit betrachten und τῇ αἰσθήσει als – in diesem Stadium der Untersuchung noch absichtlich – unspezifizierten Terminus auffassen (daher πως); erst später wird sich der Unterschied zwischen den einzelnen Sinnen und dem Zentralsinn als relevant herausstellen.

a 6 „und bald besagt (dann) die Meinung ... Wachenden" (καὶ ὅτε μὲν ἡ δόξα ... ἐγρηγορόσιν): Auch diese Aussage gehört inhaltlich noch zur in 459a 1 (Ἆρ' οὖν) als Möglichkeit eingeführten Suggestion (also nicht: „Sometimes, too, opinion says..." [Beare]). Die Meinung hat bezüglich der Erscheinungen, die man im Schlaf erfährt, eine kontrollierende bzw. korrigierende Funktion. Bemerkenswert ist übrigens, daß später im Text nicht mehr von einer derartigen Rolle der Meinung gesprochen wird: Dort (461a 31; b 4) wird die Beurteilung der Traumerscheinungen dem Wahrnehmungsprinzip zugesprochen, obwohl immer noch das Verb δοκεῖν verwendet wird (so auch in 461b 25, wo allerdings – wie in 460b 16 – nur von „das Entscheidende" gesprochen wird, ohne daß spezifiziert wird, welche kognitive Instanz diese Rolle des Entscheidenden spielt; zu diesem Problem s. S. 50).

„daß es falsch ist": Siwek und Drossaart Lulofs fügen hier nach ψεῦδος ⟨τὸ ὁρώμενον⟩ ein. Nach Drossaart Lulofs (1947, I, liv) sind diese Worte in den uns bekannten Hss. nicht überliefert, aber bei Michael (65, 19; ob Michael hier den Text wörtlich zitiert, ist aber nicht eindeutig) und in den älteren (Baseler) Ausgaben belegt (so auch Vatablus: „ea quae visa sunt"). Aus Siweks Apparat geht aber nicht hervor, ob die Hss. P und Z^a (die er nicht zu einer der sieben Familien rechnet; s. 1963, xxi) trotzdem τὸ ὁρώμενον haben. In η fehlt der ganze Satz a 5 ὥσπερ ... a 6 ὁρώμενον (offensichtlich durch Haplographie). Es ist höchst zweifelhaft, ob die Worte wirklich von Aristoteles geschrieben wurden. Eher sehen sie nach einer Glosse aus; außerdem ist der Text auch ohne sie verständlich (vgl. 460b 15), so daß es keine Gründe gibt, sie aufzunehmen.

„wie bei Wachenden" (ὥσπερ ἐγρηγορόσιν): Nicht „als ob man wach wäre" (Rolfes), denn die Leistung der Meinung besteht gerade in der Erkenntnis, daß man schläft (vgl. 462a 7). Der Unterschied zwischen Wachsein und Schlafen besteht darin, daß bei Wachenden die Meinung normalerweise immer diese Kontrolle ausübt, im Schlaf jedoch nur unter gewissen Umständen.

a 7–8 „bald aber ... Erscheinung" (ὅτε δὲ ... φαντάσματι): Zu κατέχεται vgl. 461b 6 und b 27.

Ob es hier reflexiv oder passiv (wie in 461 b 27) aufzufassen ist, ist hier noch unklar und auch nicht wichtig. Zum Ausdruck „der Erscheinung/Vorstellung folgen“ (τῷ φαντάσματι oder τῇ φαντασίᾳ ἀκολουθεῖν), d. h. sich von den Erscheinungen, welche die Vorstellung einem vor Augen hält, leiten lassen, ohne daß man sie von der Vernunft prüfen läßt, vgl. EN 1150 b 28; Probl. 903 b 19–26.

459 a 8–11 *Paraphrase:* Unter der Voraussetzung, daß die in 459 a 1 ff. vorgeschlagene Lösung zutrifft, kehren wir nun zur Anfangsfrage zurück, welcher Seelenteil vom Träumen affiziert wird. Es ist aus dem vorhergehenden klar, daß dies nicht der meinende und überhaupt nicht der denkende Seelenteil sein kann; es kann jedoch auch nicht der wahrnehmende Teil schlechthin sein, denn dann wäre das Träumen Sehen und Hören schlechthin. Eine Bestimmung der Art und Weise, in der es zum wahrnehmenden Seelenteil gehört, ist also notwendig.

a 8–9 „Daß nun ... leuchtet ein“ (ὅτι μὲν οὖν ... φανερόν): Auf den ersten Blick sieht es so aus, daß bei τοῦ δοξάζοντος und τοῦ διανοουένου (μορίου) zu verstehen ist (wie oben 458 b 1–2). Auffällig ist aber die Verwendung der Partizipien (statt der Adjektive *δοξαστικοῦ und *διανοητικοῦ) und die Tatsache, daß der meinende und der überlegende ‚Teil‘ hier auf die gleiche Linie gestellt werden, obschon an anderen Stellen (s. oben zu 458 b 10) das Meinen als eine Aktivität des vernünftigen Seelenteils überhaupt vorgestellt wird. Dies könnte darauf hinweisen, daß die Partizipien männlich zu deuten sind: „eine Affektion der meinenden bzw. überlegenden Person“ (d. h. einer Person qua meinender bzw. überlegender Person oder im Akt des Meinens bzw. Überlegens; vgl. 462 a 30–31; so Shankman). Aber dies ist wohl zu subtil: Für die Verwendung des Partizips vgl. auch νοουμένου in Mem. 450 a 13 (wo eindeutig μορίου zu verstehen ist), und οὐδέ kann auch als „und überhaupt nicht“ gedeutet werden.

Daß das Träumen keine Affektion des meinenden Seelenteils ist, hatte sich bereits implizit aus 458 b 10–25 ergeben; 459 a 6–8 hat hinzugefügt, daß die Meinung im Schlaf durchaus wirksam sein kann, ihre Wirkung jedoch nicht im Träumen besteht, sondern in der Beurteilung der Traumerscheinung.

„noch zum überlegenden (Teil)“: τὸ διανοούμενον ist eine andere Bezeichnung des νοητικόν, also des ganzen vernünftigen Seelenteils, von dem die Meinung eine Funktion ist. Daß die anderen, höheren Funktionen dieses Seelenteils (s. Anm. zu 458 b 10) nicht in Betracht kommen, wird von Aristoteles offenbar als selbstverständlich betrachtet.

a 9–10 „jedoch auch nicht zum wahrnehmenden (Teil) schlechthin“ (Ἀλλ’ οὐδὲ τοῦ αἰσθανομένου ἁπλῶς): Die Betonung liegt auf ἁπλῶς. Träumen ist offenbar eine Form des πάσχειν der Sinneswahrnehmung, also ein πάθος τοῦ αἰσθητικοῦ; es geht aber um die Art und Weise dieses Erleidens und um die Beschaffenheit, in der der wahrnehmende Teil vom Träumen affiziert wird (vgl. πως und οὐχ οὕτω δὲ ὥσπερ ἐγρηγορότος in b 5).

„denn dann ... schlechthin“ (ὁρᾶν γὰρ ... ἁπλῶς): Der Satz ist so aufzufassen, daß als Subjekt bei ἦν (τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλοῦμεν ἐνυπνιάζειν) zu verstehen ist (so auch Gallop; anders Beare, der ἦν offenbar im Sinne von „es wäre möglich“ versteht: „for then it would be possible [when asleep] to hear and see in the simple sense“; vgl. Mem. 450 b 19; so auch Hett und Tricot). Zu ἁπλῶς s. Anm. zu 462 a 26: „ohne Spezifikation“.

a 11 „in welchem Sinne ... Weise“ (πῶς δὴ καὶ τίνα τρόπον, sc. τοῦ αἰσθανομένου ἐστι πάθος): Die Beantwortung der ersten Frage findet sich im nächsten Abschnitt (a 21–22: τοῦ αἰσθητικοῦ ᾗ φανταστικόν); die Frage nach der konkreten Weise, in der dies vor sich geht, wird im 2. Kapitel behandelt.

a 11–22 *Paraphrase:* Gehen wir zuerst von der evidenten Tatsache aus, daß, wenn der Schlaf eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist, dies auch für den Traum gelten muß; denn das Träumen muß denselben Seelenteil affizieren wie der Schlaf, weil Schlafen und Träumen im selben Lebewesen zusammengehören. Nun hat die Abhandlung über die Vorstellung in der Schrift ‚Über die Seele' ergeben, daß der wahrnehmende und der vorstellende Seelenteil zwar materiell derselbe sind, daß aber Wahrnehmen und Vorstellen zwei wesentlich verschiedene Funktionen sind: Die Vorstellung ist nämlich eine Bewegung, die aus der Aktualisierung der Sinneswahrnehmung hervorgeht; außerdem gehen wir im normalen Sprachgebrauch davon aus, daß der Traum ein im Schlaf erscheinendes Vorstellungsprodukt ist. Daraus ergibt sich, daß das Träumen eine Affektion des wahrnehmenden Seelenteils ist, dieses aber insofern er die Vorstellung in sich hat.

a 11–12 „Als Ausgangspunkt … Seelenteils ist" (ὑποκείσθω μὲν οὖν … πάθος): Die endgültige Spezifizierung der Lokalisierung des Träumens setzt mit einer als evident betrachteten Feststellung ein (zur Problematik dieser Aussage s. unten), damit die Untersuchung einen festen Boden hat (ὑποκείσθω) und der Übergang vom Sicheren zum Unsicheren so klar wie möglich markiert wird.

a 12–13 „vorausgesetzt, daß auch der Schlaf das ist": Nach εἴπερ καὶ ὁ ὕπνος ist (τοῦ αἰσθητικοῦ πάθος ἐστίν) zu verstehen. Dabei ist zu beachten, daß das φανερόν sich nicht darauf bezieht, daß der Traum eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist – denn diese Zuweisung an den sensitiven Seelenteil (ὅτι τοῦ αἰσθητικοῦ τὸ πάθος) hat sich im vorhergehenden als zu problematisch erwiesen, um als „übrigens evident" (καὶ φανερόν) zu gelten – sondern auf die *Verbindung* dieser Aussage mit der Voraussetzung, daß auch der Schlaf eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist: Evident ist, daß, wenn der Schlaf eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist, dies auch für das Träumen gilt (vgl. Hett: „just as sleep is" und Bussemaker: „nam et somnus ad eandem pertinet"). Dabei kann die Voraussetzung, daß das Schlafen tatsächlich ein πάθος τοῦ αἰσθητικοῦ ist, nach der vorhergehenden Schrift De somno als gesichert gelten (s. Somn. 454b 10ff.; 455a 4–b 13). Der Anschluß mit dem folgenden Satz wäre dann wie folgt: Träumen und Schlafen gehören zusammen im selben Lebewesen; da die Untersuchung über den Schlaf ergeben hat, daß das Schlafen eine Affektion des wahrnehmenden Teils ist, muß also auch das Träumen eine Affektion dieses Seelenteils sein. Bei dieser Deutung muß man annehmen, daß die Argumentation hier gleichsam auf der Stelle tritt und daß Aristoteles nicht mehr beabsichtigt als eine zusätzliche Begründung seiner Zuweisung des Träumens an den sensitiven Seelenteil (für die er sich eigentlich schon in 459a 1ff. entschieden hatte) – dem entspricht auch die Verwendung von ὑποκείσθω. Erst in a 14 (ἐπεί δὲ κτλ.) setzt dann die Beantwortung der in a 10–11 gestellten Frage (πῶς δὴ καὶ τίνα τρόπον) ein. Das einzig Merkwürdige ist dabei, daß Aristoteles *erst hier* das offenbar höchst wichtige Ergebnis aus Somn. für seine Untersuchung benutzt: Denn wenn die hiesige Schlußfolgerung wirklich so „evident" ist, so hätte die ganze Überlegung der Meinung als mögliches Instrument für das Träumen unterbleiben können. Aber diese Überlegung erfüllt in der argumentativen Strategie des Kapitels durchaus eine Rolle, insofern sich daraus ergibt, worin die Tätigkeit der Meinung im Schlaf besteht: Hätte Aristoteles am Anfang sofort gesagt, Träumen könne keine Tätigkeit der Meinung sein, weil es, wie der Schlaf, eine Affektion des sensitiven Seelenteils sei, so wäre es für ihn schwieriger gewesen, über die Rolle der Meinung im Schlaf noch etwas Positives zu sagen (s. S. 37f.).

Eine andere Möglichkeit zur Deutung des Satzes wäre vielleicht, εἴπερ καὶ ὁ ὕπνος aufzufassen als „vorausgesetzt, daß auch der Schlaf anwesend ist", d.h. „vorausgesetzt, daß dabei auch vom Schlaf die Rede ist"; dann wäre (ἔστιν) oder (πάρεστιν) zu ergänzen. Diese Deutungsmöglichkeit wäre inhaltlich befriedigender als die erste: εἴπερ καὶ ὁ ὕπνος wäre dann als die erste

Spezifizierung der Lokalisierung des Träumens beim sensitiven Seelenteil aufzufassen: Träumen ist eine Affektion des sensitiven Seelenteils *während des Schlafs*. Daß dies keineswegs eine triviale Qualifizierung ist, wird sich bei der Definition, die Aristoteles später in der Schrift vom Träumen gibt, zeigen (462a 16: φάντασμά τι καὶ ἐν ὕπνῳ sowie 462a 30: φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων, ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ, ᾗ καθεύδει). Außerdem enthält diese Spezifizierung gerade den Unterschied zwischen Schlafen und Wachen, und sie liefert also die Lösung des in a 10 erhobenen Einwands (ὁρᾶν γὰρ ἂν ἦν καὶ ἀκούειν ἁπλῶς). Die Funktion des nächsten Satzes ist es dann zu erklären, daß das Träumen nicht ohne die Anwesenheit des Schlafens möglich ist. Aber diese Deutung ist aus sprachlichen Gründen nicht akzeptabel, weil sich das zu ergänzende (πάρεστιν) nicht aus dem Kontext ergibt und weil dann eher *ὕπνος als ὁ ὕπνος zu erwarten wäre. Außerdem weist der Gebrauch von ὑποκείσθω darauf hin, daß keine neue Stufe im Gedankengang beabsichtigt wird. Diese Deutung ist also abzulehnen.

459a 13–14 „denn es ist nicht so ... vor“ (οὐ γὰρ ἄλλῳ ... αὐτῷ): Entweder kann man bei ἄλλῳ τινὶ (μορίῳ) ergänzen (vgl. Somn. 453b 25; b 28; 454a 5) – dann geht es darum, daß das Träumen und das Schlafen zum selben Seelenteil gehören –, oder man faßt den Satz so auf, daß Schlafen und Träumen zum selben Lebewesen gehören: Es gibt kein Lebewesen, das träumt, ohne daß es schläft (das Umgekehrte ist aber möglich, wie Aristoteles auch selber erkennt: Man kann schlafen, ohne daß man träumt, 462b 1–11). Ausschlaggebende Argumente für eine der beiden Möglichkeiten lassen sich nicht erkennen: Beides läßt sich mit der oben (zu a 12–13) als erste genannten Deutung vereinbaren („vorausgesetzt, daß auch der Schlaf eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist“). Die Verwendung von ὑπάρχει ist nicht entscheidend: vgl. Mem. 450a 15: διὸ καὶ ἑτέροις τισὶν ὑπάρχει τῶν ζῴων mit Somn. 453b 28: ὅτι τῷ αὐτῷ τοῦ ζῴου ἥ τε ἐγρήγορσις ὑπάρχει καὶ ὁ ὕπνος). Daß auch Tiere träumen, wird in Div. 463b 12–13 gesagt.

Becker (1843) und Beare (1899) möchten die Worte τῶν ζῴων tilgen (Beare: „it spoils the sense, which is that dreaming and sleeping belong to the same faculty ... Besides, γάρ is absurd if we keep τῶν ζῴων“ [470–471]). Die Worte ergeben aber bei beiden oben erwähnten Deutungsmöglichkeiten einen Sinn (für die erste vgl. Somn. 453b 28; für die zweite sind sie sogar notwendig), und da sie von allen Hss. gelesen werden, sollen sie erhalten bleiben.

a 14–15 „Da über die Vorstellung ... ist“ (Ἐπεὶ δὲ ... εἴρηται): Der Verweis bezieht sich auf An. III 3 (vgl. den ähnlichen Verweis in Mem. 449b 31). Es werden drei sich aus diesem Kapitel ergebende Tatsachen aufgeführt:

[1] Vorstellung und Wahrnehmung gehören materiell zum selben Seelenteil, sind aber dem Sein nach verschieden.

[2] Die Vorstellung ist eine Bewegung, die von der Aktualisierung der Sinneswahrnehmung hervorgebracht wird (nicht aber mit dieser identisch ist).

[3] Der Traum ist ein Vorstellungsprodukt.

a 16–17 „und der vorstellende ... verschieden sind“ (καὶ ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ ... ἕτερον): Diese Aussage findet sich zwar nicht wörtlich im genannten Kapitel von De anima, geht aber implizit aus der engen Verbindung zwischen Sinneswahrnehmung und Vorstellung (An. 428b 11ff.; b 30ff.; vgl. 432a 31–b 2) hervor. Hier findet sich die Antwort auf die Frage, die in 458b 29 dahingestellt wurde. Das Griechische läßt sich auf zwei verschiedene Weisen konstruieren: entweder τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερόν ἐστί („Das Sein ist für vorstellenden und wahrnehmenden Teil verschieden“) oder τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ (τὸ εἶναι) αἰσθητικῷ ἕτερόν ἐστί (bei dem der typisch aristotelische Ausdruck τὸ + Dativ. + εἶναι verwendet wird, allerdings mit anderer Wortfolge; vgl. Phys. 186a 28: ἄλλο γὰρ ἔσται τὸ εἶναι λευκῷ καὶ τὸ δεδεγμένῳ; dazu Hicks 1907, 272; Bassenge 1960; so Beare). Zur Unterscheidung ‚materiell dasselbe, dem Sein nach verschieden‘ vgl.

An. 426a 15–16; 424a 25; 431a 14; 432a 31ff.; Sens. 449a 16; Mem. 450b 22; Somn. 455a 21; Juv. 467b 26 (dazu Modrak 1987, 48; Theiler zu An. 424a 25; Wedin 1988, 51). Gemeint ist eine materielle oder extensionale Identität (κατὰ μέγεθος) und eine intensionale oder funktionelle Verschiedenheit (τῷ εἶναι oder λόγῳ); vgl. Wedin 1988, 51: „if imagination and perception are functions, they may be functions of one and the same thing (even characteristic or essential functions) and yet may be essentially different in their own right."

a 17–18 „und da die Vorstellung ... ausgeht" (ἔστι δ' ἡ φαντασία ... κίνησις): Diese Aussage, die den Unterschied zwischen Wahrnehmung und Vorstellung zum Ausdruck bringt, stimmt fast wörtlich mit An. 429a 1–2 überein: ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη (vgl. 428b 13). Da der Satz noch von ἐπεί abhängt, ist es angezeigt, ἔστι δ' ἡ φαντασία ἡ ὑπὸ κτλ. zu lesen (in Abweichung von Siwek, der ἔστι δὴ liest).

a 18–20 „und da der Traum ... entsteht" (τὸ δ' ἐνύπνιον ... γινόμενον): Diese Aussage basiert auf dem normalen Sprachgebrauch (der für Aristoteles eine wichtige und ernst zu nehmende Erkenntnisquelle ist): Man sagt, daß ein Traum eine Erscheinung (d.h. ein Vorstellungsprodukt) im Schlaf ist, gleichviel, ob man diese Aussage spezifiziert („eine Erscheinung, die sich in einer bestimmten Weise einstellt") oder nicht; in dieser Hinsicht ist der normale Sprachgebrauch also unspezifisch (daher wohl der Gebrauch von φαίνεται), aber diese Qualifikation ist in dieser Phase der Untersuchung noch irrelevant (vgl. oben 458b 24 und unten 462a 18). Jedenfalls gehört er zur Kategorie der φαντάσματα, hat also seinen Ursprung in der Vorstellung. – Zum aristotelischen Vorstellungsbegriff: Beare 1906, 290ff.; Couloubaritsis 1982; Engmann 1976; Freudenthal 1863; Horn 1988; Labarrière 1984; Lycos 1964; Modrak 1986 und 1987; Nussbaum 1978, 220–276; Philippe 1971; Rees 1971; Rosenmeyer 1986; Roth 1963; Schofield 1978; Watson 1982 und 1988b; Wedin 1988.

a 21–22 „so ist klar ... vorstellenden" (φανερὸν ὅτι ... φανταστικόν): d.h. insofern der sensitive Seelenteil auch den vorstellenden in sich hat; zur Verwendung von ᾗ („in der Qualität von", „in der Beschaffenheit von", „insofern ... seiend") vgl. unten 462a 30.

Die Möglichkeit, daß das Träumen eine Affektion des φανταστικόν ist, war bereits in 458b 25ff. vorgeschlagen worden, scheiterte dort aber an dem Einwand, daß die Wirkung der φαντασία immerhin eine Wirkung der αἴσθησις (die es im Schlaf nicht gibt) voraussetzt. Es stellt sich also die Frage, in welcher Weise die im letzten Abschnitt (459a 8–23) akzeptierte Lösung diesem Einwand standhalten kann. Der Gedankengang dieses Abschnitts ist folgender: Das Träumen ist bestimmt keine Affektion des denkenden Seelenteils; bleibt also nur der sensitive Teil. Aber es kann keine Affektion dieses sensitiven Teils schlechthin sein; wir brauchen also eine Spezifikation. Diese liegt darin, daß es eine Affektion des sensitiven Teils ist, insofern dieser aber auch den vorstellenden Teil einschließt. Denn der vorstellende Teil ist (wie De anima ergeben hat) zwar materiell derselbe wie der wahrnehmende, aber formell sind Wahrnehmung und Vorstellung verschieden, denn die Vorstellung ist auch dann, wenn es keine aktuelle Sinneswahrnehmung gibt, operativ (An. 428a 5–8; a 15–16). Andererseits aber ist sie mit der Sinneswahrnehmung sehr eng verbunden, denn die Vorstellung ist eine Konsequenz, d.h. ein *Ergebnis* der aktuellen Sinneswahrnehmung. Der Einwand von 458b 29–459a 1 ist in dem Sinne entkräftet, daß dort implizit vorausgesetzt wurde, daß die Aktivität der Vorstellung eine *gleichzeitige* Aktivität der Sinneswahrnehmung mit sich bringt; hier aber stellt es sich heraus, daß diese Voraussetzung nicht berechtigt war. Die einzige Frage, deren Beantwortung Aristoteles noch schuldet, ist, in welcher Weise beim Träumen von einem ‚Erleiden' (πάσχειν) der Sinne die Rede sein kann. Dies wird sich im 2. Kapitel zeigen.

Kapitel 2

In diesem Kapitel beschäftigt sich Aristoteles mit Einzelaspekten des Wahrnehmungsvorgangs, die für die Frage nach der Entstehungsweise von Träumen relevant sind. Es bezieht sich auf den Wachzustand; erst im 3. Kapitel werden die Ergebnisse auf den Schlaf angewandt. Die Struktur des Kapitels ist folgende:

- 459a 23–b 7: Verharren der Sinnesbewegung im Sinnesorgan nach dem Aufhören der Sinnesaktivität;
- 459b 7–23: Belege für diesen Mechanismus aus dem sensitiven Bereich;
- 459b 23–27: Empfänglichkeit der Sinnesorgane für kleine Unterschiede;
- 459b 27–460a 23: Beleg für diese Empfänglichkeit: die Befleckung von Spiegeln durch die Augen menstruierender Frauen;
- 460b 23–32: Rekapitulation und weitere Belege für diese Empfänglichkeit;
- 460b 32–461a 15: Sinnestäuschung durch den Einfluß von Erregungen und körperlichen Affektionen;
- 461a 16–27: Darlegung und Erklärung dieses Täuschungsmechanismus.

Weiteres über die Struktur des Kapitels s. S. 38ff.

459a 23–b 7 *Paraphrase:* Jetzt beginnt der Versuch, zu einer Definition des Traums zu gelangen, und dies bringt zuerst eine Untersuchung seiner Entstehungsweise mit sich. Als bester Ausgangspunkt bei dieser Untersuchung dürften die Ereignisse beim Schlafen dienen. Es ist nämlich so, daß die von den Wahrnehmungsobjekten hervorgebrachte Affektion auch dann in den Sinnesorganen zurückbleibt, wenn diese nicht mehr wirksam sind (wie es beim Schlafen der Fall ist). Dieses Phänomen läßt sich damit vergleichen, wie Objekte, die von einem äußeren Beweger in Bewegung gesetzt sind, ihre Bewegung aufrechterhalten können: Da wird die Bewegung weitergeführt, obwohl der ursprüngliche Beweger die Objekte nicht mehr berührt, weil die Luft bewirkt, daß das Objekt in Bewegung bleibt. Hierauf beruht es also, daß die Bewegung derartiger Objekte ununterbrochen weitergeht, nicht nur in der Luft, sondern auch in Flüssigkeiten, bis sie schließlich irgendwann halten. Ähnliches gilt auch für die qualitative Veränderung, z. B. bei der Vermittlung von Wärme: Auch dort geschieht es, daß ein Gegenstand, der erwärmt wird, die Wärme zu anderen Gegenständen, mit denen er in Verbindung steht, weitergibt, bis sie den Beginn erreicht hat. Da die aktuelle Sinneswahrnehmung auch eine Art qualitativer Veränderung ist, muß auch hier ein solcher Vorgang stattfinden. Aus diesem Grund geschieht es, daß die Affektion der Sinneswahrnehmung auch dann in den Wahrnehmungsorganen verharrt, wenn sie ihre Aktivität beendet haben.

a 23 „Was der Traum ist ... entsteht“ (Τί δ' ἐστὶ ... γίνεται): Im 1. Kapitel befaßte sich Aristoteles lediglich mit der Frage nach der Lokalisierung des Träumens in der Hierarchie der

Seelenteile. Aufgrund der Ergebnisse dieser Untersuchung stellt er jetzt die Frage nach dem Wesen des Traums (also nach seiner Definition) und nach seiner Entstehungsweise. Es fällt auf, daß Aristoteles sich im folgenden zuerst mit der zweiten Frage beschäftigt (459a 24–b 23; 460b 28–461b 7): Ihre Beantwortung dient offenbar dem Erreichen einer Definition, die sich tatsächlich erst in 462a 15 und 462a 29–31 findet (vgl. das ähnliche Verfahren in Somn., wo die psychophysiologische Erklärung des Schlafes seiner Definition in 458a 28 vorangeht). In der zweiten Frage (πῶς γίνεται) wird auch die Frage nach der Art und Weise, in der das Träumen eine Affektion des sensitiven Seelenteils ist (459a 11: καὶ τίνα τρόπον), berücksichtigt.

a 23–24 „ausgehend von dem, ... ereignet" (ἐκ τῶν περὶ τὸν ὕπνον συμβαινόντων): Die Aussage bezieht sich auf den im nächsten Satz mit ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν bezeichneten (und von Aristoteles offenbar als allgemein bekanntes Erfahrungsergebnis betrachteten) Sachverhalt, also nicht (wie man vielleicht meinen könnte) auf Ergebnisse aus De somno.

a 24–25 „Es ist nämlich so ... hervorbringen" (τὰ γὰρ αἰσθητὰ ... αἴσθησιν): Der Satz expliziert, was mit „die Ereignisse beim Schlaf" gemeint wird (also die Frage, welche συμβαίνοντα relevant sind). Der Sachverhalt ist folgender: Normalerweise (im Wachzustand) bringen die Wahrnehmungsgegenstände, je nach der Kategorie, zu der sie gehören, in den entsprechenden Organen Sinneswahrnehmung hervor. Die damit korrespondierende Affektion (d. h. dasjenige, das das Sinnesorgan erleidet, wenn es vom Sinnesgegenstand stimuliert wird) ist jedoch nicht nur dann in den Organen vorhanden, wenn die Wahrnehmungen (αἰσθήσεις: jetzt Mehrzahl, weil es sich um die jedem Einzelsinn zugehörige Aktivität handelt oder um die Wahrnehmungen im allgemeinen) aktuell sind, sondern bleibt auch dann darin zurück, wenn die Wahrnehmungen nicht mehr da sind; dieses letztere ist beim Schlaf der Fall. Die Betonung liegt also auf ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν.

„jedem Wahrnehmungsorgan entsprechend": d. h. Farbe beim Gesicht, Schall beim Gehör usw. Die Formulierung nimmt die spätere (461a 5–6) Einteilung des Traumvorgangs in Phasen vorweg (Bewegungen, die in den Organen der Einzelsinne zurückbleiben und nachts zum Zentralsinn geführt werden). Es ist unklar, ob die Bestimmung καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον mit τὰ αἰσθητά zu verbinden ist (so Siwek: „sensibilia, quae singulis organis sensitivis correspondent, suppeditant nobis..."; so auch Beare; Tricot) oder mit ἐμποιοῦσιν (so Mugnier: „Les choses sensibles produisent en effet en nous la sensation selon chaque organe sensoriel"; so auch Laurenti; Lanza). Das erste würde genaugenommen die Wiederholung des Artikels fordern (wie in Sens. 439a 6: τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστον αἰσθητήριον), gegen das zweite spräche die Wortfolge und die Verwendung von ἡμῖν. Aber die Stellung der Bestimmung ermöglicht beide Deutungen, was dem Inhalt der Aussage völlig entspricht.

„Sinneswahrnehmung hervorbringen": Zum Ausdruck αἴσθησιν ἐμποιεῖν vgl. Sens. 447b 6.

a 26–28 „und daß die durch diese ... verschwunden sind" (καὶ τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν ... ἀπελθουσῶν): αὐτῶν weist auf τὰ αἰσθητά zurück.

„wenn sie verschwunden sind": ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν, sc. τῶν αἰσθήσεων. Zur Verwendung von ἀπελθεῖν vgl. An. 428b 28 (παρούσης τῆς αἰσθήσεως ... καὶ παρούσης καὶ ἀπελθούσης) und An. 425b 24 (διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις) sowie unten 460b 2 (ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα). An diesen zwei letzteren Stellen finden sich als Subjekt bei ἀπελθεῖν die Sinnesgegenstände, hier aber die Wahrnehmungen selbst. Dies versteht sich daraus, daß es beim Schlaf nicht darum geht, daß die Objekte der Sinneswahrnehmung nicht mehr vorhanden sind (sie dürfen ja anwesend sein), sondern darum, daß es keine aktuelle Sinneswahrnehmung dieser Objekte gibt; vgl. auch unten 459b 7: πεπαυμένοις, sc. τοῖς αἰσθη-

τηρίοις und 461a 3: παυσαμένων, sc. τῶν αἰσθήσεων. In dem auffälligen Gegensatz ἐνεργουσῶν – ἀπελθουσῶν ist αἰσθήσεων Nomen actionis und bezeichnet den Wahrnehmungsvorgang (wie in 458b 9). Im Gegensatz zu Shankman (Anm. z. St.) glaube ich also nicht, daß das Wort αἰσθήσεων sich eigentlich auf die αἰσθητά bezieht (im Hinblick auf die spätere Unterscheidung zwischen αἰσθητά und αἰσθήματα in 460b 1 und b 28ff.), und ihre Paraphrase „when the sensations corresponding to an immediately *present* external object are gone“ trifft m. E. nicht zu: Der Text besagt nicht mehr als: Die Wahrnehmung ist weg, aber die „Affektion“ bleibt zurück. Erst an diesen späteren Stellen wird diese „Affektion“ als der „Wahrnehmungseffekt“ (αἴσθημα) bezeichnet.

459a 28–29 „Die Affektion ... geschieht“ (Παραπλήσιον γὰρ τὸ πάθος ... εἶναι): Zur Erläuterung der vorigen Aussage wird ein aus der Mechanik stammender Vergleich geboten. Zum Ausdruck παραπλήσιον ἔοικεν vgl. MA 701a 8.

τούτων verweist auf die Fälle, in denen die aktuellen Wahrnehmungen nicht mehr da sind.

„in Bewegung gesetzte Gegenstände“: τὰ φερόμενα, d.h. sich bewegende Objekte, die den Ursprung ihrer Bewegung nicht in sich haben, z.B. Projektile (manchmal auch τὰ ῥιπτούμενα genannt; vgl. Phys. 215a 14); die Übersetzung „Projektil“ ist aber zu spezifisch, weil auch Objekte gemeint sind, die in Wasser fortbewegt werden (b 1); vgl. Bussemaker: „quae impulsu feruntur“.

a 29–30 „Denn auch bei ... berührt“ (καὶ γὰρ ἐπὶ τῶν φερομένων ... κινεῖται): Kennzeichnend für die Bewegung dieser Gegenstände ist, so heißt es, daß ihre Bewegung auch dann weitergeht, wenn der ursprüngliche Beweger sie nicht mehr berührt, also nicht mehr durch direkten körperlichen Kontakt die Bewegung ausüben kann. Zu diesem Mechanismus vgl. Phys. 215a 14–17 (κινεῖται τὰ ῥιπτούμενα τοῦ ὤσαντος οὐχ ἁπτομένου) und vor allem Phys. 266b 27–267a 20 (wo die von Platon [Tim. 79 bff.] gegebene Erklärung durch den Mechanismus der ἀντιπερίστασις ausdrücklich abgelehnt wird), weiterhin Mech. 858a 17–22 sowie (bezüglich der Vermittlung sensitiver Bewegung) An. 434b 28–435a 10; Probl. 899a 34ff. und unten Div. 464a 6ff. (zu diesen Stellen s. Manuwald 1985; Krafft 1970, 48ff.). – κινεῖται ist subjektslos: „findet Bewegung statt“.

a 30–31 „Das Bewegende ... andere“ (τὸ γὰρ κινῆσαν ... ἕτερον): Der Satz erklärt, wie diese Bewegung sich aufrechterhalten kann. Die Vermittlung der Bewegung besteht darin, daß eine Portion des Mediums durch die ursprüngliche Bewegung bewegt wird und dadurch (κινούμενος) die angrenzende Portion in Bewegung setzt usw. Das Griechische ist so zu verstehen: τὸ γὰρ κινῆσαν (sc. τὰ φερόμενα) ἐκίνησεν ἀέρα κτλ.: „Dasjenige, das diese Gegenstände bewegte, bewegte zugleich auch eine Portion der Luft...“ (zum Aorist s. Beare: „not 'consuetudinal aorist', but referring to the time of κινῆσαν“). Es ist schwierig, sich diese Konzeption vorzustellen, zumal nicht erklärt wird, welcher Art der Kontakt zwischen dem in Bewegung gesetzten Körper und dem Medium ist. Unklar ist weiter, welche Rolle der Körper beim anfänglichen Bewegtwerden der Luft spielt (vgl. Manuwald, 154: „Andererseits wird die Bewegungskraft auf das Medium übertragen“) und wie das bewegende Medium die Bewegung des Körpers aufrechterhalten kann. Wenn man z.B. ein Holzbrett ins Wasser legt und es fortstößt, muß man dann gemäß dieser Konzeption annehmen, daß das Wasser auch in einer bestimmten Weise bewegt wird und dadurch dem Holzbrett sozusagen als Vehikel der Bewegung dient? Zu diesen Fragen gibt es in den Texten keine eindeutige Antwort (s. Manuwald, 154ff.); es geht Aristoteles offenbar nur darum zu erweisen, daß sich die Bewegung fortsetzen kann, ohne daß der anfängliche Beweger seine Bewegung noch ausübt.

a 31–b 1 „und in dieser Weise ... Flüssigkeiten“ (καὶ τοῦτον δὴ ... ὑγροῖς): Als Subjekt bei

ποιεῖται ist τὰ φερόμενα zu verstehen; ποιεῖται κίνησιν ist offenbar periphrastischer Ausdruck für κινεῖται zur Vermeidung einer passiven Deutung (anders Mugnier: „et le moteur produit son mouvement, soit dans l'air, soit dans l'eau, de cette manière, jusqu'a ce que le projectile s'arrête"; dies fordert aber die Annahme eines Subjektswechsels).

„bis zu ... halten (μέχρι περ ἂν οὗ στῇ): Eine andere mögliche Übersetzung wäre: „bis zu dem Punkt, wo sie halten" (so Siwek: „usque ad locum, in quo quiescunt"); die Kombination μέχρι περ οὗ (manchmal auch als μέχριπερ οὗ geschrieben) bedeutet meistens „bis zu dem Moment, wo" oder „solange" (so in An. 435a 7: μέχρι περ οὗ ἂν εἷς ᾖ: „solange sie ein Ganzes bleibt"); vgl. auch Meteor. 351b 18 (μέχρι τούτου μέχριπερ ἂν μηκέτι δύνηται τρέφειν ἡ χώρα); HA 533b 22 (μέχριπερ ἂν κυκλώσωσιν); Cael. 294b 7 (μέχρι περ οὗ δυνατόν) und Platon, Prot. 325c 5; Soph. 259a 3. Geradezu merkwürdig ist hier die Stellung von ἂν (das übrigens nach Drossaart Lulofs und Ross in der Nov. zugrundeliegenden Überlieferung fehlt: „quousque quidem stet"; auch Morellius druckt μέχρι περ οὗ στῇ. ζ und η haben ἕως ἂν στῇ). Wie die zitierten Stellen zeigen, kann das Relativpronomen οὗ ausgelassen werden, so daß im Sprachgebrauch der Unterschied zwischen präpositionellem Ausdruck und Konjunktion verwischt wurde; dies brachte vielleicht mit sich, daß im darauf folgenden Satz die Wortfolge variieren konnte, was die hiesige Stellung von ἂν erklären würde.

Zur Bedeutung der Bestimmung: Sie hat den Charakter einer Überpräzision, indem sie die mögliche Frage, bis wann diese Bewegung weitergehen wird, mit der nichtssagenden Behauptung beantwortet: „bis sie halten". Offenbar soll diese Formulierung die Kontinuität der Bewegung betonen: „und diese Bewegung geht immer weiter, bis sie schließlich irgendwann hält", d. h., es gibt keinen inneren Grund, durch den die Bewegung aufhören würde (vgl. auch b 3 ἕως τῆς ἀρχῆς). (Übrigens erklärt Aristoteles an anderer Stelle das Aufhören der Bewegung durch das Nachlassen der Kraft der Bewegung: Phys. 267a 8: παύεται δέ, ὅταν ἀεὶ ἐλάττων ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγίγνηται τῷ ἐχομένῳ· τέλος δὲ παύεται, ὅταν μηκέτι ποιήσῃ τὸ πρότερον κινοῦν, ἀλλὰ κινούμενον μόνον). Für eine andere Möglichkeit plädiert Beare (Anm. z. St.): „While their movement lasts it is to this cause that it is due. The emphasis lies on τοῦτον τὸν τρόπον. The movement lasts until the last thing (portion of air) has come into the place of the first movement – ἕως τῆς ἀρχῆς." (So auch Hett: „This is the way in which objects continue moving, both in air and in liquids, until they come to a standstill.") Aber Beare und Hett lesen ἕως ἂν στῇ, und außerdem trifft Beares Auffassung von b 3 nicht zu, weil sie vom Mechanismus der ἀντιπερίστασις ausgeht, der aber von Aristoteles ausdrücklich zur Erklärung abgelehnt wird (s. oben und Anm. zu b 3).

„in Flüssigkeiten" (καὶ ἐν τοῖς ὑγροῖς): Auch Flüssigkeiten können als Medium der Bewegung dienen (vgl. dazu Manuwald, 158 und 160).

b 1–2 „In ähnlicher Weise ... annehmen" (Ὁμοίως ... ἀλλοιώσεως): Die erste Analogie bezog sich nur auf die Ortsbewegung. Jetzt behauptet Aristoteles, daß auch bei qualitativer Veränderung (ἀλλοίωσις) ein solches Weitergehen der „Bewegung" (ἀλλοίωσις ist ja eine Art κίνησις) stattfindet (vgl. An. 435a 1–2), d. h. daß eine von einem Agens bei einem Gegenstand hervorgebrachte qualitative Veränderung (z. B. Erwärmung) sich zu anderen Gegenständen durchsetzen kann, mit denen das Agens nicht in direkter Verbindung steht: Daher fehlt im Text eine (mit ἀπελθουσῶν und οὐκέτι θιγγάνοντος korrespondierende) Bezeichnung für das Aufhören der ursprünglichen Bewegung.

„Veränderung": ἀλλοίωσις ist die qualitative Veränderung, der Wechsel von akzidentiellen Eigenschaften beim selben Substrat (vgl. Met. 1069b 12: μεταβολὴ κατὰ τὸ πάθος und 1088a 32: μεταβολὴ κατὰ τὸ ποιόν).

459b 2–3 „Das, was ... Beginn“ (τὸ γὰρ θερμανθὲν ... ἀρχῆς): Die Erwärmung ist ein typisches Beispiel einer qualitativen Veränderung (vgl. Sens. 447a 1ff.; Probl. 954a 16ff.). Man könnte sich noch überlegen, ὑπὸ τοῦ θερμοῦ mit τὸ πλησίον θερμαίνει zu verbinden; das Fehlen einer Bezeichnung der ursprünglichen Wärmequelle (korrespondierend mit τὸ κινῆσαν) würde dann vielleicht mit der Bestimmung ἕως τῆς ἀρχῆς zusammenhängen (s. dazu unten).

„und dieses gibt ... weiter“: Zu διαδιδόναι vgl. An. 435a 9.

„bis zum Beginn“ (ἕως τῆς ἀρχῆς): Zu dieser überraschenden Bestimmung (eher erwartete man ἕως τῆς τελευτῆς) hat es verschiedene Interpretationen gegeben, von denen aber keine völlig befriedigend ist.

[1] Wenn mit ἡ ἀρχή der Anfangspunkt der Bewegung gemeint ist, muß man annehmen, daß Aristoteles eine zirkuläre Bewegung im Sinn hat (so Laurenti, Anm. 261: „Si è però supposto che il brano si riferisca a una serie di oggetti l'uno in rapporto con l'altro, di giusa che l'ultimo si riporta al primo“). Aber aus welchem Grund gerade an eine solche Bewegung zu denken ist, bleibt dann unklar, da die Zirkularität für das Weitergehen der Bewegung nicht wesentlich ist. Vielleicht soll man an den Anfang einer Kette denken, der zwar das naheliegende Glied erwärmt, selber aber erst erwärmt wird, wenn die Wärme sich durch die ganze Kette durchgesetzt hat. Unklar bleibt dann aber, woher dieser Anfang seine zu vermittelnde Wärme hat, wenn nicht aus sich selbst. Beare und Tricot verweisen auf Sens. 447a 1ff., wo es sich um die allmähliche Erwärmung eines Körpers handelt: οὐ μὴν ἀλλ' ἂν πολὺ τὸ θερμαινόμενον ἢ πηγνύμενον, τὸ ἐχόμενον ὑπὸ τοῦ ἐχομένου πάσχει, τὸ δὲ πρῶτον ὑπ' αὐτοῦ τοῦ ἀλλοιοῦντος μεταβάλλει, καὶ οὐκ ἀνάγκη ἅμα ἀλλοιοῦσθαι καὶ ἀθρόον. Mit dieser Stelle verbinden sie den Begriff des „Kreislaufs“ (ἀντιπερίστασις), der aus dem platonischen Timaios (79 bff.) stammt und der bei Aristoteles in Somn. 457b 2 zur Bezeichnung des Wärmekreislaufs im Körper gebraucht wird. Nach diesem Begriff besteht die *örtliche* Bewegung eines Körpers darin, daß Teilchen des Mediums, durch das der Körper bewegt wird, gegenseitig den Platz wechseln: Der Körper nimmt den Raum des angrenzenden Teilchens ein, und dies bringt andere Teilchen in Bewegung, von denen eins den vom Körper verlassenen Raum einnimmt. Etwas Ähnliches sollte dann auch bei der Erwärmung eines Körpers passieren; das Ergebnis wäre, daß der Erwärmungsvorgang erst beendet ist, wenn die Wärme den Anfangspunkt der Erwärmung wieder erreicht hat. Dem ist entgegenzusetzen, daß die Anwendung des ἀντιπερίστασις-Begriffs auf die *qualitative* Veränderung eine unbegreifliche Vorstellung mit sich brächte (s. Beare, Anm. 2), und außerdem, daß Aristoteles diesen Begriff an anderer Stelle (Phys. 266b 27ff.) zur Erklärung des in 459a 29ff. gemeinten Phänomens ausdrücklich ablehnt.

[2] Vielleicht denkt Aristoteles an eine spezielle Form von Erwärmung, nämlich an den Kreislauf der körperlichen Wärme nach der Aufnahme von Nahrung (von dem in Somn. 457b 2 und 458a 27 die Rede war), welcher aufhört, wo er angefangen hatte (nämlich im Herzen): Die Wahl dieses Beispiels wäre dann nicht so sehr durch den zirkulären Charakter dieses Kreislaufs motiviert, sondern dadurch, daß diese Wärmevermittlung für das Träumen besonders relevant ist, nämlich für die Vermittlung sensitiver Bewegungen von den Einzelsinnen bis zum Herzen während des Schlafes; vgl. dazu unten 461a 5ff.; 461b 11ff.

[3] Im Hinblick darauf wäre eine noch spezifischere Deutung von ἡ ἀρχή zu überlegen, nämlich als die ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, als das im Herzen lokalisierte „Prinzip der Wahrnehmung“; in dieser Bedeutung findet sich das Wort ἀρχή auch später im Text (461a 5; a 31; 461b 4; b 12; vgl. auch Resp. 470a 7), und an einer dieser Stellen (461a 5) wird auch von einer παλίρροια τοῦ θερμοῦ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντός gesprochen, durch die die Sinnesbewegungen zur ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως geführt werden. Bei dieser Deutung (vertreten von Lanza; vgl. auch Wijsenbeek-

Wijler 1976, 218) wäre die Wahl des Beispiels daraus zu verstehen, daß Aristoteles hier schon der Anwendung seiner Analogie auf den Traummechanismus vorgegriffen hätte; dies wäre auch mit der Deutung von ἐν βάθει (b 7) als „im Herzen" zu verbinden. Gegen diese Interpretation spricht aber der Gebrauch von καί im nächsten Satz (ὥστε καὶ ἐν ᾧ τὸ αἰσθάνεσθαι), der darauf hinweist, daß erst dort die Anwendung auf die Sinnesorgane einsetzt. Aus diesem Grund ist es angezeigt, ἀρχή als „Beginn" aufzufassen und bei der Erwärmung an den Wärmekreislauf im Körper zu denken (also [2]): Zwar wird auch dann mit dieser ἀρχή auf das Herz gezielt, nicht aber auf das Herz qua Wahrnehmungsprinzip, sondern qua Ursprung der natürlichen Körperwärme.

b 3–5 „Daraus ergibt sich ... vollzieht" (Ὥστε καὶ ἐν ᾧ... συμβαίνειν): Da die aktuelle Sinneswahrnehmung eine Art qualitativer Veränderung ist, gilt der erörterte Bewegungsmechanismus auch für sie (zur Problematik der Struktur dieser Argumentation s. unten).

„Daraus": aus der Tatsache, daß auch bei qualitativer Veränderung die Bewegung weitergeht, obwohl der ursprüngliche Beweger keine Bewegung mehr ausübt.

ἐν ᾧ = ἐν τούτῳ ἐν ᾧ: Hier noch unspezifiziert; erst im nächsten Satz stellt sich heraus, daß die Wahrnehmungsorgane (τὰ αἰσθητήρια) gemeint sind (die Hss.-Gruppe η hat übrigens τῷ statt ᾧ τό: Dann ist der Wahrnehmungsvorgang gemeint).

„weil ja ... Veränderung ist" (ἐπειδὴ ἐστιν ἀλλοίωσίς τις ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις): Dieser Gedanke findet sich wiederholt in De anima (415b 24; 416b 34; 417b 5ff.; 418a 1–3; 431a 5; vgl. auch PA 641b 6 und MA 701b 17–18; dazu Hamlyn 1959, 7). Die aktuelle Sinneswahrnehmung sei eine Art Veränderung, weil der Sinn im Akt der Wahrnehmung dem Objekt der Wahrnehmung gleich werde, d.h. die Form des Objektes annehme. Aber die aktuelle Wahrnehmung sei nicht *wirklich* eine ἀλλοίωσις, denn es handle sich bei ihr nicht um eine Veränderung im Sinne einer „Vernichtung durch das Entgegengesetzte" (φθορὰ ὑπὸ τοῦ ἐναντίου), sondern im Sinne einer „Erweckung des der Möglichkeit nach Bestehenden durch das, was der Erfüllung nach da ist und ihm gleich ist" (σωτηρία τοῦ δυνάμει ὄντος ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ ὁμοίου, An. 417b 5ff.; Übers. Theiler): Die Wörter πάσχειν und ἀλλοιοῦσθαι seien nur benutzt, weil es keine spezifischeren gebe (daher auch die Verwendung von τις).

„sich dies notwendig vollzieht" (ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν): Es stellen sich zwei Fragen: Aus welchem Grund kann Aristoteles von „notwendig" reden? Und: Was ist der genaue Inhalt von τοῦτο? Offenbar ist mit letzterem das „Weitergehen" einer Bewegung nach dem Aufhören der Bewegungsursache gemeint und der Notwendigkeitsanspruch entweder vorwiegend rhetorisch (vgl. Lloyd 1987, 302) oder er ist damit begründet, daß dieser Mechanismus für *alle* Fälle von qualitativer Veränderung gilt (also auch für die Sinneswahrnehmung, die eine Art qualitativer Veränderung ist – obwohl nicht in eigentlichem Sinne). Problematisch ist aber, wie man sich das Weitergehen einer Bewegung bei der Sinneswahrnehmung vorstellen muß: Ist an das Weitergeben einer κίνησις von den Einzelsinnen bis zum Herzen zu denken (das διαδιδόναι ἕως τῆς ἀρχῆς, wie im vorhergehenden Satz gemeint zu sein schien), also an den „dynamischen" Transport der Sinnesbewegungen im Körper, oder an das „statische" Vorhandenbleiben der Sinnesbewegungen in den Sinnesorganen? Im ersten Fall muß man mit einem bestimmten Zeitunterschied zwischen der Ankunft der Bewegungen in den einzelnen Sinnesorganen und ihrem Durchdringen bis zum Zentralsinn (im Herzen) rechnen; diese Auffassung scheint von den späteren Aussagen in 461a 3ff.; a 26ff. und b 11 unterstützt zu werden. Im zweiten Fall muß man annehmen, daß die Sinnesbewegungen schon im Zentralsinn angelangt sind und dort vorhanden bleiben: Dies wäre aus der Bestimmung καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς (b 7) abzuleiten.

Im hiesigen Kontext ist die Wahl für eine dieser beiden Alternativen noch nicht von großer

Bedeutung, und die in b 7ff. folgenden empirischen Belege lassen sich mit beiden Auffassungen vereinbaren. Erst bei der Anwendung auf die Traumsituation (im 3. Kap.) wird sich dieses Problem als besonders wichtig erweisen, weil dort gesagt wird, daß Träume auf Bewegungen beruhen, die in den Sinnesorganen zurückgeblieben sind und erst nachträglich (im Schlaf) zum Wahrnehmungsprinzip geführt und von diesem bemerkt werden. In dieser Hinsicht ist es auffällig, daß Aristoteles hier sagt, das „Weitergehen der Bewegung“ finde auch in den Sinnesorganen statt, weil die *aktuelle* Wahrnehmung eine Art Veränderung sei. Abgesehen davon, daß, wie gesagt, die aktuelle Wahrnehmung nicht wirklich eine qualitative Veränderung ist (und es also erforderlich ist, daß diese Komplikation für die Anwendung der Analogieargumentation nicht entscheidend ist), setzt der Notwendigkeitsanspruch auch noch etwas anderes voraus: Wenn dies der Grund ist, daß die Bewegung auch in den Sinnesorganen fortdauert, und wenn hierauf das Träumen basiert (wie sich in 460b 28ff. zeigen wird), muß man offenbar annehmen, daß Träume auf aktuelle Sinneswahrnehmungen zurückgehen, die aber nicht zum Zentralsinn (im Herzen) durchgedrungen sind; dies implizierte, daß es einen Unterschied gäbe zwischen dem, was Aristoteles eine „aktuelle Wahrnehmung“ nennt, und dem, was wir als „bewußte Wahrnehmung“ bezeichnen (s. dazu S. 41 und S. 79). Zwar handelt es sich bei den im folgenden (b 7ff.) genannten Beispielen um Fälle, bei denen der Wahrnehmende sich während des Wachzustandes durchaus dieser verharrenden Sinneseindrücke bewußt ist (weil diese Eindrücke sehr stark sind); aber diese Beispiele sind vielleicht nur deshalb gewählt, weil sie den Verharrungsmechanismus besonders deutlich veranschaulichen, nicht aber deshalb, weil es gerade diese Art von Bewegungen ist, auf denen das Träumen beruhen würde (was nämlich nicht der Fall ist).

459b 5–7 „Daher befindet sich ... aufgehört haben“ (διὸ τὸ πάθος ... πεπαυμένοις): „Daher“: Weil ein ähnlicher Mechanismus des Verharrens der Bewegung auch bei den Wahrnehmungsorganen stattfindet.

„die Affektion“: die von den Sinnesobjekten bewirkte Affektion (vgl. 459a 26: τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν πάθος).

„wenn sie damit aufgehört haben“: πεπαυμένοις, sc. τοῖς αἰσθητηρίοις (vgl. 459a 27–28: ἀπελθουσῶν). Vgl. zur ganzen Aussage An. 408b 15–18 und 425b 24–25.

b 7 „sowohl in der Tiefe wie an der Oberfläche“ (καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς): eine schwierige Bestimmung. Mehrere Ausleger glauben, daß mit „in der Tiefe“ auf das Herz und mit „an der Oberfläche“ auf die einzelnen Wahrnehmungsorgane verwiesen wird (z. B. Siwek: „i.e. tum in corde tum in organo peripherico“; Ross: „i.e. both in the central organ of sense, the heart [cf. Juv. 469a 5–7] and in the end-organ“). Die Bestimmung gehört dann zu τοῖς αἰσθητηρίοις: „den Sinnesorganen, sowohl demjenigen, das sich in der Tiefe (des Körpers) befindet, wie denjenigen, die sich an der Oberfläche des Körpers befinden“. Diese Deutung hängt mit der oben (zu b 3–4) erörterten Problematik der Bedeutung von τοῦτο zusammen, impliziert also, daß es auch beharrende πάθη gibt, die bereits zum Zentralsinn gelangt sind (z. B. die in b 7ff. erwähnten Erfahrungen). Aber καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιτολῆς als Bezeichnung für das Herz und die Einzelsinne ist merkwürdig unbestimmt.

Eine andere Möglichkeit ist, die Worte mit ἐστίν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις zu verbinden und als „sowohl in der Tiefe wie an der Oberfläche der Wahrnehmungsorgane“ zu deuten (Beare: „in the sensory organs, both in their deeper and in their more superficial parts“; vgl. auch Mem. 450b 5): Dann geht es um die Intensität des Eindrucks, was auch später in der Spiegelanalogie eine Entsprechung findet (460a 20–23, wo sich sowohl εἰς βάθος wie ἐπιπολαῖος findet). Hierfür spricht auch die Wortfolge: „die Affektion bleibt vorhanden, nicht nur, wenn sie ganz tief ins Sinnesorgan durchgedrungen ist (was selbstverständlich ist), sondern auch, wenn sie

mehr an der Oberfläche geblieben ist". Im folgenden würden sich dann zuerst Beispiele des εἰς βάθος finden (die in b 7–22 genannten Phänomene) und danach Beispiele des ἐπιπολῆς (in der Spiegelanalogie in b 23 ff., welche die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für diese weniger starken Eindrücke veranschaulicht); träfe dies zu, so würde diese Bestimmung eine klare Funktion im Kontext erfüllen. Für diese Auffassung spricht auch, daß Aristoteles in 460 b 1–3 fast wörtlich dasselbe sagt wie in 459 b 5–7, ohne die Themata probanda der Spiegelanalogie ausdrücklich in die Argumentation zu integrieren: Offenbar sind sie der Erklärung des Verharrungsmechanismus untergeordnet; s. S. 39.

Eine dritte Möglichkeit wäre schließlich, ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς als „sowohl tief verborgen wie klar sichtbar" aufzufassen (vgl. die metaphorische Verwendung von ἐπιπολάζειν in 461 a 3 und b 14); die Bestimmung würde dann den Gedanken, daß im Schlaf gerade die kleinen, verborgenen Sinneseindrücke sichtbar werden, vorwegnehmen.

Entscheidende Argumente für eine dieser Möglichkeiten lassen sich kaum finden; ich neige dazu, der zweiten Alternative den Vorzug zu geben.

b 7–23 *Paraphrase:* Was mit der Aussage gemeint ist, daß die von einer Wahrnehmung bewirkte Affektion auch da ist, wenn die Wahrnehmung selber verschwunden ist, geht daraus hervor, daß, wenn man die Wahrnehmung ununterbrochen auf etwas fixiert hat und dann auf etwas anderes richtet, die frühere Wahrnehmung die spätere beeinflußt, weil die von der früheren bewirkte Affektion noch da ist. Dies zeigt sich aus den folgenden Erfahrungsergebnissen:

[1] Wenn man die Wahrnehmung auf ein von der Sonne beleuchtetes Objekt fixiert hat und dann den Blick zu einem beschatteten Raum abwendet, nimmt man nichts wahr, weil das Gesichtsorgan noch von dem vorigen Sinneseindruck besetzt wird;

[2] wenn man die Wahrnehmung auf eine bestimmte Farbe fixiert hat und dann den Blick abwendet, erscheint das neue Objekt der Wahrnehmung in dieser Farbe;

[3] wenn man in die Sonne geschaut hat und dann die Augen schließt, verharrt die Wahrnehmung der Sonne noch eine Weile, obschon mit wechselnder Farbe;

[4] wenn man sich bewegende Gegenstände, z. B. in Flüsse, gesehen hat und den Blick abwendet, scheinen sich Objekte, die in Ruhe sind, zu bewegen;

[5] Menschen können schlecht hören oder riechen, wenn sie starkem Schall bzw. starken Gerüchen ausgesetzt worden sind.

Alle diese Fälle beruhen auf demselben Prinzip des Verharrens der Sinneseindrücke in den Wahrnehmungsorganen nach der Beendigung ihrer Wirksamkeit.

Die im folgenden aufgeführten Fälle gehen nach Aristoteles alle auf das Zurückbleiben einer sensitiven Bewegung nach dem Verschwinden der Sinnesaktivität zurück oder bieten eine Veranschaulichung davon. Zum ganzen Abschnitt vgl. GA 779 b 34–780 a 14 und 780 b 22–26 (dazu auch Webb 1982, 36). Die fünf erwähnten Fälle sind geradezu verschieden, aber Aristoteles unterscheidet nicht klar zwischen Beispielen (d. h. Fällen, in denen der genannte Mechanismus operationell ist) und Analogien (Fällen, die nur mit dem genannten Mechanismus vergleichbar sind). Im Grunde bietet nur der dritte Fall (13–17) ein Beispiel, bei dem die Sinnesorgane aufgehört haben, wirksam zu sein (πεπαυμένοις). Im zweiten und vierten Fall handelt es sich darum, daß die Wahrnehmung eines Objekts von der vorhergehenden Wahrnehmung eines anderen Objekts beeinflußt wird, so daß wir es anders wahrnehmen, als es in Wirklichkeit ist. Der erste (in b 9 ab οἷον) und der fünfte Fall (b 20 ff.) haben gemeinsam, daß man durch die Nachwirkung einer vorigen Wahrnehmung (oder einer Reihe voriger Wahrnehmungen) gar nichts (oder fast nichts) wahrnehmen kann, im ersten Fall einmalig, im fünften allmählich und

strukturell. Aber in allen Fällen geht es darum, daß eine frühere Wahrnehmung die spätere Wahrnehmung eines anderen Gegenstands beeinflußt oder sogar verhindert, also um das ἀκολουθεῖν τὸ πάθος, d. h. daß die frühere Affektion den Wahrnehmenden nicht verläßt.

459b 7–9 „Dies leuchtet ein ... die Affektion“ (Φανερὸν δὲ ... πάθος): Subjekt bei φανερόν ist der im vorhergehenden Satz erwähnte Sachverhalt. In den erwähnten Fällen geht es darum, daß man längere Zeit ununterbrochen (συνεχῶς) etwas wahrnimmt und *dann* die Wahrnehmung auf etwas anderes richtet: Dann wird die Wahrnehmung des neuen Objekts durch den verharrenden Eindruck des vorigen Objekts gehindert. Der Satz ist so aufzufassen, daß erst bei οἷον die Beschreibung des ersten Beispiels einsetzt: ὅταν ... πάθος ist das Phänomen, von dem die im folgenden genannten Situationen konkrete Fälle sind, und dieses Phänomen ist seinerseits eine Veranschaulichung des in b 5–7 beschriebenen Sachverhalts. Verfehlt ist also die Deutung von Siwek: „Clare hoc apparebit tunc quando pergimus sentire aliquid [quod non iam est praesens]“ (so auch Tricot: „...quand une perception déterminée se continue en nous pendant un certain temps“; Beare und Sylv. Maurus). Unrichtig ist auch die Bemerkung von Shankman: „Here Aristotle is using τὴν αἴσθησιν as a near equivalent to τὸ αἰσθητόν“: Der Satz bezieht sich einfach darauf, daß man die Wahrnehmung auf einen anderen Gegenstand richtet.

b 9–11 „z. B. wenn wir sie ... vorhanden ist“ (οἷον ἐκ τοῦ ἡλίου ... φωτός): Dieser Satz bietet das erste Beispiel für das „Folgen der Affektion“ (ἀκολουθεῖν τὸ πάθος). Bei ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος ist (τὴν αἴσθησιν μεταφερόντων) zu verstehen; mit σκότος ist eine relative Dunkelheit gemeint (denn wenn es völlig dunkel wäre, wäre es nicht infolge des „Folgens der Affektion“, daß wir nichts sehen können). Zum scheinbaren Widerspruch mit b 13 ff. s. Ross: Hier geht es darum, daß man den Blick von einem durch die Sonne beleuchteten Raum zu einem dunklen Raum wendet, in b 13 ff. aber darum, daß man in die Sonne geschaut hat und dann die Augen schließt. Vgl. GA 780a 8–14: ἐκκρούει γὰρ ἡ ἰσχυροτέρα κίνησις τὴν ἀσθενεστέραν. διὸ καὶ ἀπὸ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων μεταβάλλοντες οὐχ ὁρῶσι, καὶ ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος ἰόντες· ἰσχυρὰ γὰρ οὖσα ἡ ἐνυπάρχουσα κίνησις κωλύει τὴν θύραθεν, καὶ ὅλως οὔτε σθένουσα οὔτε ἀσθενὴς ὄψις τὰ λαμπρὰ δύναται ὁρᾶν διὰ τὸ πάσχειν τι μᾶλλον καὶ κινεῖσθαι τὸ ὑγρόν (d. h. des Auges; vgl. auch Probl. 960a 23–25).

„(Dann) passiert es...“ (συμβαίνει γὰρ μηδὲν ὁρᾶν κτλ.): Nämlich dann, wenn sich die Wahrnehmung von einem durch die Sonne beleuchteten Gegenstand zum Dunkel abwendet.

b 11–13 „Und wenn wir uns ... dieser Farbe“ (κἂν πρὸς ἓν χρῶμα ... μεταβάλωμεν): Das zweite Beispiel: Ständige Fixierung auf eine Farbe bewirkt, daß auch andere Objekte, wenn man den Blick auf sie richtet, diese Farbe zu haben scheinen.

„sei es weiß oder grün“ (ἢ λευκὸν ἢ χλωρὸν): Es ist nicht sicher, ob diese zwei Farben willkürliche Beispiele sind oder ob das erwähnte Phänomen nach Aristoteles lediglich (oder vorwiegend) bei weiß und grün vorkommt. Zwar gilt in der aristotelischen Farbenlehre λευκός als die hellste Farbe (Sens. 439a 13–440b 25; 442a 21–25; vgl. auch An. 417b 29ff. und Meteor. II 2–4 passim), aber χλωρός wird in diesen Zusammenhängen nicht erwähnt: Was wir „grün“ nennen, wird da mit πράσινος bezeichnet (z. B. Sens. 442a 24), das zusammen mit ξανθός, φοινικοῦς, ἁλουργός und κυανοῦς (gelb, rot, violett, blau) zu den sekundären Farben gehört, die aus einer Mischung von weiß und schwarz (μέλας) zusammengestellt sind (vgl. auch Met. 1057a 24–25). In Probl. XXXI 19 gilt χλωρός gerade als eine Farbe, die das Gesichtsorgan nicht so stark beeinträchtigt wie λευκός und μέλας. In Col. 794b 26 heißt es, daß unbewegtes Wasser als grün erscheint, weil es sich mit den Strahlen der Sonne mischt. All dieses könnte darauf hinweisen, daß es Aristoteles darauf ankommt darzulegen, daß der gemeinte Effekt sowieso auftritt, egal ob die Farbe hell oder matt ist.

Zur aristotelischen Farbenlehre: Beare 1906, 56–65, 68ff.; Kucharski 1954; Prantl 1849, 80–159; Sorabji 1972a (die Schrift De coloribus ist nicht von Aristoteles und unterscheidet sich beträchtlich von den aristotelischen Ansichten; dazu Prantl 1849, 80–85, und Gottschalk 1964).

b 13–18 „Und wenn wir in die Sonne ... verschwindet" (κἂν πρὸς τὸν ἥλιον ... ἀφανισθῇ): das dritte Beispiel; der Bedeutung nach scheint dieser Satz völlig klar: Wenn wir in die Sonne oder zu einem glänzenden Gegenstand geschaut haben und dann die Augen schließen, erscheint das Objekt (die Sonne oder der glänzende Gegenstand) noch immer in einer geraden Linie vor uns, aber es ändert sich die Farbe; zuerst hat das Objekt noch die ursprüngliche Farbe (d.h. weiß), dann aber wird es rot, dann purpurn, schließlich wird es schwarz und verschwindet. Die Beobachtung und die erwähnte Reihenfolge der Farben lassen sich gut mit Aristoteles' Ansichten (in den Meteorologica) über die Verfärbungen der Sonne bei Reflexion oder bei Nebel verbinden: Auch da handelt es sich um Erscheinungen, die durch das Schwächerwerden des Gesichts verursacht werden (Meteor. 374b 12: ὅτι ἡ ὄψις ἐκτεινομένη ἀσθενεστέρα γίνεται καὶ ἐλάττων); vgl. Meteor. 374a 4–5; 374b 10–11; Sens. 440a 12 und Meteor. 342b 5–11, wo sowohl φοινικοῦν wie πορφυροῦν erwähnt werden; der Unterschied sei jedoch (374a 28–30), daß φοινικοῦν relativ heller und stärker als πορφυροῦν sei; vgl. Mugler 1964, 430f., und Meteor. 374b 31, wo sich statt πορφυροῦν, ἁλουργόν findet („violett"); ob diese beiden Termini dieselbe Farbe bezeichnen, wie Prantl (118) meint, ist schwer zu entscheiden (vgl. Mugler 1964, 25f.); in der Aufzählung von sekundären Farben in Sens. 442a 21–25 findet sich zwar τὸ ἁλουργόν, nicht aber τὸ πορφυροῦν; vgl. die vorige Anmerkung über das Verhältnis zwischen πράσινον und χλωρόν.

Problematisch ist jedoch die Formulierung παρατηρήσασι φαίνεται κατ' εὐθωρίαν, ᾗ συμβαίνει τὴν ὄψιν ὁρᾶν. Παρατηρεῖν bedeutet „genau observieren" (vgl. Rhet. 1384b 7), „beachten" (Rhet. 1405b 33); παρατηρήσασι wäre dann als eine (nach βλέψαντες ziemlich überflüssige) nähere Bestimmung aufzufassen („wenn wir gut zugeschaut haben"), und diese Bestimmung bezöge sich dann auf den Zustand *vor* dem Schließen der Augen (obwohl es nach μύσωμεν steht); demnach wäre bei φαίνεται als Subjekt ὁ ἥλιος ἢ ἄλλο τι λαμπρόν zu betrachten (so Mugnier: „pour ceux qui l'ont observé suivant la ligne droite ... il apparait d'abord...").

Eine andere Möglichkeit bieten die Lesarten von ζ: κἂν πρὸς τὸν ἥλιον βλέψαντες ἢ ἄλλο τι λαμπρὸν ὂν μυσάντες παρατηρεῖν φανεῖται κατ' εὐθυωρίαν ἡμῖν, ᾗ (oder nach Drossaart Lulofs und Ross ῇ) συμβαίνει κτλ.: „dann wird es uns erscheinen, als ob wir (obwohl unsere Augen geschlossen sind) das Objekt in einer geraden Linie observieren"; dies scheitert aber an syntaktischen Schwierigkeiten, denn dann wäre entweder *βλέψασι ... μύσασι erforderlich oder *φανούμεθα (bei dem dann ἡμῖν getilgt werden sollte); außerdem ist im folgenden der Anschluß εἶτα μεταβάλλει problematisch.

Eine dritte Möglichkeit wird von Beare vorgeschlagen: „then, if we watch carefully, it appears..." (so auch Tricot; Laurenti; Siwek; Gallop und Lanza): παρατηρήσασι bezieht sich dann auf den Zustand *nach* dem Schließen der Augen (eine Variante dieser Möglichkeit findet sich bei Adam von Buckfield: „... si aliquis videt aliquid lucidum, ut solem, et subito claudat oculos, non avertendo visum, sed observando illud directe, primo apparebit ei..." Aber diese Deutung wird der Verwendung des Aorists nicht gerecht (dann wäre *παρατηροῦσι erforderlich gewesen). Shankman erklärt die Verwendung von παρατηρήσασι daraus, daß diese Erfahrung „requires concentration and attention", was aber fraglich ist, denn es sieht wie eine Erfahrung aus, die jeder sowieso haben wird, wenn er in die Sonne geschaut hat.

Die erste Möglichkeit verdient m.E. den Vorzug; darauf weist auch die Paraphrase von Michael hin (65, 32–35): ἀλλὰ κἂν πρὸς ἄλλο τι λαμπρὸν βλέψαντες εἶτα μύσωμεν, ἂν

παρατηρήσωμεν κατέναντι τοῦ λαμπροῦ, κεκαλυμμένων τῶν βλεφάρων ὄντων φαίνεται κατ' εὐθυωρίαν, ὅπου τὰ ὄμματα ἐσφαλισμένα ὄντα ἀφορᾷ, ἅτινα σαφῶς καταλέγει.

„in einer geraden Linie“: κατ' εὐθυωρίαν („linea recta“) gehört zu φαίνεται (im Gegensatz zu Mugnier, der es mit παρατηρήσασι verbindet; s. oben); die Bestimmung ᾗ συμβαίνει τὴν ὄψιν ὁρᾶν bedeutet nicht, wie Beare übersetzt, „with the direction of vision (whatever this may be)“ und auch nicht „directly ahead where it happens that we were seeing the sight (of the actual sun, or an analogous luminous object)“ (so Shankman), sondern „in welcher Weise das Sehen ja vor sich geht“, d. h., das Sehen vollzieht sich (grundsätzlich, normalerweise) durch eine geradlinige Verbindung mit seinem Gegenstand; dies ergibt sich auch aus PA 656b 27ff.: τέτακται δὲ τὸν τρόπον τοῦτον τὰ αἰσθητήρια τῇ φύσει καλῶς, τὰ μὲν τῆς ἀκοῆς ἐπὶ μέσης τῆς περιφερείας (ἀκούει γὰρ οὐ μόνον κατ' εὐθυωρίαν ἀλλὰ πάντοθεν), ἡ δ' ὄψις εἰς τὸ ἔμπροσθεν· ὁρᾷ γὰρ κατ' εὐθυωρίαν, ἡ δὲ κίνησις εἰς τὸ ἔμπροσθεν· προορᾶν δὲ δεῖ ἐφ' ὃ ἡ κίνησις); vgl. auch Probl. 904b 15. Zur Semantik von εὐθυωρία s. Geurts 1943; Mugler 1964, 181–182.

459b 18–20 „Weiterhin, wenn man den Blick ... Bewegung“ (Καὶ ἀπὸ τῶν κινουμένων ... κινούμενα): Das vierte Beispiel: Wenn man den Blick von sich bewegenden Objekten auf ruhende gelenkt hat, scheinen sich auch diese zu bewegen.

Die Textkonstitution dieser Zeilen ist problematisch (s. Ross ad loc.); nur die Fassung von δ ist einwandfrei. Die von den Hss. E und U[1] überlieferte Lesart καὶ αἱ ἀπὸ κτλ. ist nicht akzeptabel, da das dann zu ergänzende Substantiv κινήσεις zuletzt in b 10 verwendet war. Außerdem kann von diesen Bewegungen nicht gesagt werden, daß sie „verändern“ (μεταβάλλουσιν): Sie verharren ja gerade (dieser Einwand gilt z. B. der Übers. von Mugnier: „Les sensations provenant des objets en mouvement changent aussi“; so auch Rolfes u. Lanza). Auch bietet bei dieser Deutung die Stellung von δέ Probleme. Beare behält αἱ und faßt μεταβάλλουσιν als Dativ des Partizips (abhängig von φαίνεται) auf: „the full construction then would be: καὶ αἱ ἀπὸ τῶν κινουμένων δὲ ⟨γινόμεναι κινήσεις ἔτι φαίνονται⟩ μεταβάλλουσιν ⟨τὴν ὄψιν ἀπὸ τῶν κινουμένων⟩ οἷον κτλ.“. Diese Deutung muß aber zuviel Ungleichwertiges ergänzen, um noch glaubwürdig zu sein. Es ist also vorzuziehen, das (in den meisten Hss. fehlende) αἱ auszulassen; daraus ergeben sich für das folgende drei Möglichkeiten:

[1] Man folgt δ und läßt γάρ in b 20 aus (das von allen anderen Hss. gelesen wird); μεταβάλλουσιν ist dann Dativ des Partizips bei φαίνεται (wie παρατηρήσασι in b 14) und ist gleichbedeutend mit μεταβάλωμεν in b 13 (und verschieden von μεταβάλλει in b 16). Dies wurde schon von Hayduck (1873) als Konjektur vorgeschlagen, dem aber nicht bekannt war, daß einige Hss. γάρ nicht haben, wie Siweks Apparat anzeigt.

[2] Man behält γάρ, faßt μεταβάλλουσιν als Dativ auf und ergänzt etwas wie ἀκολουθεῖ τὸ πάθος (b 9) oder faßt καί prägnant auf im Sinne von: „Dasselbe passiert auch...“ (so Shankman; vgl. auch Bussemaker: „Quin etiam si qui obtutus ab hisce quae moventur, ut ab amnibus, praesertim ocissime labentibus, alio transferant, sensus perstant“; übrigens behält Bussemaker auch αἱ, was aber nicht notwendig ist, um den Text so zu deuten, wie ihn seine Übersetzung zum Ausdruck bringt).

[3] Man ergänzt als Subjekt bei μεταβάλλουσιν etwas wie „die Wahrnehmungen“ oder sogar „die Wahrnehmungsgegenstände“ und deutet: „Auch durch Zutun von sich bewegenden Objekten können sich die Wahrnehmungsgegenstände ihrer Erscheinung nach verändern“; dann liegt ungefähr dieselbe Formulierung vor wie in b 16, und es ist unnötig, γάρ zu tilgen. Aber dieser Sinn läßt sich dem griechischen Text kaum abgewinnen.

[1] verdient den Vorzug, weil es ohne umfangreiche Ergänzungen auskommt. Was Aristoteles ursprünglich schrieb und wie der Text korrumpiert wurde, läßt sich nicht mehr rekonstruieren;

daß nur zwei Hss. καὶ αἱ haben, bedeutet nicht viel und erklärt sich übrigens leicht aus Dittographie; γάρ wurde vielleicht eingefügt, weil dem Kopist die Struktur des Satzes unklar war und er μεταβάλλουσιν als finite Form auffaßte.

b 20–22 „Auch werden Menschen ... Fällen" (Γίνονται δὲ καὶ ... ὁμοίων): Das fünfte Beispiel: Durch zu starke Eindrücke werden die Sinne überlastet und können nicht mehr gut funktionieren. Vgl. An. 429a 31ff.: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδὲ ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι; vgl. auch 424a 14; a29; 426a 30–b 3. Merkwürdigerweise faßt Siwek das Gesagte nicht als neues Beispiel, sondern als Explikation des vorigen auf: „... videntibus moveri obiecta, quae quiescunt: [homines] ab ingentibus sonis omnino surdescunt..."; so auch Beare; dies kann nicht richtig sein, sowohl wegen der Formulierung δὲ καὶ wie deswegen, weil der Satz sich inhaltlich auf etwas vom vorigen ganz Verschiedenes bezieht. – Übrigens ist δύσοσμος in dieser Bedeutung selten: Meistens bedeutet es „übelriechend" (vgl. Probl. 908b 29) oder „kaum riechbar" (Xenoph. Cyn. 5,3).

„und so auch in ähnlichen Fällen" (καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων): Ein sehr knapper und nachlässiger Ausdruck, aber die Verbesserungen von Drossaart Lulofs καὶ ἐπὶ τῶν ὁμοίων ⟨ὁμοίως⟩ (übernommen von Ross), Gohlke καὶ ἀπὸ τῶν ὁμοίων und Hayduck καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως sind unnötige Normalisierungen. Offensichtlich hat Aristoteles Beispiele bezüglich der anderen Sinnen im Gedanken; vgl. dazu An. 426a 31: ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χυμοῖς τὴν γεῦσιν (sc. φθείρει), καὶ ἐν χρώματι τὴν ὄψιν τὸ σφόδρα λαμπρὸν ἢ ζοφερόν, καὶ ἐν οσφρήσει ἡ ἰσχυρὰ ὀσμὴ καὶ γλυκεῖα καὶ πικρά, ὡς λόγου τινὸς ὄντος τῆς αἰσθήσεως).

b 22–23 „Diese (Phänomene) ... Weise" (Ταῦτά γε δὴ ... τρόπον): ταῦτα bezieht sich auf die fünf erwähnten Phänomene. Die Verwendung von γε zeigt an, daß die gebotene Erklärung auf die genannten Phänomene beschränkt und vom folgenden (das vielleicht weniger φανερόν ist) abgegrenzt ist. Dies dürfte bedeutsam sein im Hinblick auf die Frage, wie Aristoteles selber der im folgenden beschriebenen Spiegelgeschichte gegenübersteht (s. unten).

„in dieser Weise": τοῦτον τὸν τρόπον bezieht sich auf das in 459a 24–28 Gesagte: Das Verharren der Affektionen, wenn die Sinne nicht länger wirksam sind, d.h. wenn es keine aktuelle Wahrnehmung der fraglichen Objekte gibt (wie es auch im Schlaf der Fall ist).

Zum Text: ζ η P So haben: φανερῶς δὲ συμβαίνει ταῦθ' (τοῦθ M) ὡς λέγομεν, ein klares Beispiel einer Abweichung, die sich unmöglich als Überschreibfehler erklären läßt (s. S. 97), sondern auf absichtliches Eingreifen zurückzugehen scheint (hier vielleicht nur Paraphrasierung oder Vermeidung des daktylischen Metrons der anderen Fassung). Wie dem auch sei, die Übersetzungen von Tricot („Ces phénomènes montrent clairement la réalité de ce que nous soutenons"), Bender („Dies sind Wahrnehmungen, die man ganz deutlich machen kann") und Rolfes („Dieses nun sind Beobachtungen, die man ganz deutlich machen kann") lassen sich mit keiner der beiden Textfassungen begründen.

b 23–27 *Paraphrase:* Im Rahmen der Erklärung der Entstehungsweise des Traums ist auch die Empfänglichkeit der Wahrnehmungsorgane für kleine Unterschiede in den sensiblen Objekten relevant. Für diese Empfänglichkeit bietet das, was bei Spiegeln geschieht, eine gute Veranschaulichung; außerdem geht daraus hervor, daß das Gesichtsvermögen nicht nur passiv etwas erleidet, sondern auch eine aktive Wirkung ausüben kann.

Der nun folgende Passus gliedert sich in drei Teile: 459b 23–27 führt die Themata probanda auf; 459b 27–460a 23 enthält die Beweisführung, die die Form einer Analogie hat; 460a 23–32 resümiert die Probanda und fügt noch eine zweite Analogie hinzu. Zur ganzen Problematik der

Authentizität dieses Abschnitts und seiner Stellung im Gedankengang s. die „Allg. Bem.“ am Ende des Passus (nach 460 a 32). Hier sei bereits auf die Möglichkeit hingewiesen, daß der Passus inhaltlich an die Bestimmung „sowohl in der Tiefe wie an der Oberfläche“ (καὶ εἰς βάθος καὶ ἐπιπολῆς) aus b 5 anschließt, indem die im vorigen (b 7–22) genannten Phänomene Veranschaulichungen des Verharrens von heftigen und intensiven Wahrnehmungen bieten (also von „in der Tiefe“), während die nun folgende Erörterung der Empfänglichkeit der Sinnesorgane für kleine Unterschiede dasselbe Verharren bei weniger starken Wahrnehmungen zeigen soll (s. Anm. zu b 5 oben). Aber innerhalb dieses Rahmens hat der ganze Passus wieder eine gewisse Selbständigkeit (er schließt in 460 a 23 mit fast denselben Formulierungen, mit denen er in 459 b 23 beginnt), ohne daß sein Beitrag zur Untersuchung der Entstehungsweise von Träumen von Aristoteles explizit erklärt wird.

459 b 23–25 „Dafür, daß die Wahrnehmungsorgane ... Anzeichen“ (Ὅτι δὲ ταχὺ τὰ αἰσθητήρια ... γινόμενον): Hier werden die Schnelligkeit der Sinnesorgane und ihre Empfänglichkeit für kleine Unterschiede als ein Thema dargeboten – was einleuchtet, weil die Schnelligkeit auch ihre Empfänglichkeit fördert (vgl. auch 460 a 12–14; a 28). Am Ende des Passus (460 a 23–24) werden sie aber als gesonderte Themen aufgeführt (zu den Gründen s. Anm.). Die Empfänglichkeit der Sinnesorgane ist ein neues Element in der Beschreibung der Entstehungsweise von Träumen, dessen Wichtigkeit sich erst in 461 a 3 zeigen wird.

„einen kleinen Unterschied“ (μικρᾶς διαφορᾶς): vgl. unten 460 a 7–8; es handelt sich um einen Unterschied zwischen sensiblen Qualitäten, entweder beim selben Substrat (dem eine qualitative Veränderung passiert) oder zwischen zwei verschiedenen Objekten im selben Moment. Vgl. An. 426 b 8 ff.: ἑκάστη μὲν οὖν αἴσθησις τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἐστίν ... καὶ κρίνει τὰς τοῦ ὑποκειμένου αἰσθητοῦ διαφοράς, οἷον λευκὸν μὲν καὶ μέλαν ὄψις, γλυκὺ δὲ καὶ πικρὸν γεῦσις, sowie An. 420 a 26; 421 a 14; 424 a 13; Sens. 437 a 5.

„was bei Spiegeln geschieht“ (τὸ ἐπὶ τῶν ἐνόπτρων γινόμενον): Was damit gemeint wird, geht erst aus b 28 ff. hervor. Zu ἔνοπτρον und dem Synonym κάτοπτρον vgl. Meteor. 345 b 13–18; MM 1213 a 21; Probl. 915 b 30.

b 25–26 „(ein Phänomen) ... könnte“ (περὶ οὗ ... διαπορήσειεν): οὗ bezieht sich auf τὸ ... γινόμενον (die varia lectio ὧν gibt keinen Sinn), also auf das „Ereignis beim Spiegel“. καὶ αὐτοῦ bedeutet „auch als solches“, d. h. als Thema an sich: Aristoteles sagt hier also, daß eine selbständige Untersuchung des zu behandelnden Phänomens denkbar wäre und daß man dabei viele Probleme finden könnte (nicht aber, daß diese Untersuchung im folgenden wirklich stattfände, wie es Bender aufzufassen scheint: „bei diesem Punkt könnten wir nun eben stehen bleiben und die hieher gehörigen Fragen näher ins Auge fassen“). Dies ist der einzige Satz des Abschnitts, in dem man bei ihm ein Zögern spüren könnte, die Wirklichkeit der Spiegelgeschichte zu akzeptieren (zumal, da bei dieser Betrachtung περὶ ... καὶ αὐτοῦ sicherlich auch dieser Wirklichkeitscharakter berücksichtigt würde); eine ähnliche Bemerkung bezüglich der Schwierigkeit des Themas der Reflexion findet sich in Sens. 438 a 9: ἀλλὰ καθόλου περὶ τῶν ἐμφαινομένων καὶ ἀνακλάσεως οὐδέν πω δῆλον ἦν, ὡς ἔοικε. (Zur Bedeutung von διαπορήσειεν s. unten). Übrigens findet sich eine solche Sonderabhandlung im Corpus Aristotelicum nicht; es gibt nur die verstreuten Bemerkungen über die Reflexion (ἀνάκλασις) in den Meteorologica, bes. im dritten Buch (372 a 17–378 a 12); dazu Beare 1906, 65–68.

Von den verschiedenen Textvarianten zu diesem Satz (dazu Bitterauf 1900, 8) bietet nur die Fassung von P eine überlegenswerte Alternative: περὶ οὗ κἂν καθ' αὑτὸ ἐπιστήσας σκέψαιτό τις καὶ διαπορήσειεν: „Ein Ereignis, bezüglich dessen man, auch wenn man ihm als solchem eine konzentrierte Untersuchung widmete, wirklich Probleme haben könnte.“ Dies ist bedeut-

sam für die Frage, ob διαπορεῖν hier im Sinne von einem „Inventarisieren der Probleme", welche mit einem Gegenstand verbunden sind, aufzufassen ist (vgl. Phys. 217b 30; Cael. 308a 5; An. 403b 20; dazu Barnes 1988, 462–464) oder als „Schwierigkeiten haben" (vgl. Met. 1009a 22 und die andere Belege bei Bonitz, Index, 187b 2–10): Im letzteren Fall würde Aristoteles hier anerkennen, daß eine Untersuchung zur Realität des Spiegelphänomens viele Probleme mit sich brächte, sich also gar nicht so leicht erklären ließe, wie sein optimistischer Ton im folgenden vermuten läßt (so Vatablus: „dubitare possit" und Laurenti: „considerare le difficoltà che presenta"; s. unten die „Allg. Bem." zu [1]). Die Lesart von P würde für das letztere sprechen; problematisch darin ist aber das zweite καί. (In ζ η ist die Variante ἀπορήσειεν überliefert, aber im übrigen ist ihre Fassung offensichtlich korrupt.) Es ist daher angezeigt, dem von Siwek abgedruckten Text zu folgen, worin σκέψαιτο καὶ διαπορήσειεν gleichsam Hendiadyoin ist. Zum Gebrauch von ἐφιστάναι (sc. ἑαυτόν oder τὴν διάνοιαν, also in der Bedeutung „das Denken auf etwas fixieren") vgl. Met. 987b 3; 1090a 2; Juv. 470b 5; MA 698b 10.

b 26–27 „Zugleich zeigt sich ... bewirkt" (ἅμα δ' ἐξ αὐτοῦ ... ποιεῖ τι): Auch αὐτοῦ bezieht sich auf τὸ ἐπὶ τῶν ἐνόπτρων γινόμενον. Die Formulierung ἅμα δέ zeigt vielleicht (wie später 460a 24–25 ἔτι δὲ καί) an, daß das Gesagte sich sozusagen nebenbei aus dem Spiegelphänomen ergibt, nicht aber als primärer Beweiszweck des Passus aufzufassen ist (dies ist wichtig für die Frage, worin der Beitrag des Passus für das Verständnis des Träumens liegt und ob die Behauptung, daß das Gesicht etwas bewirkt, etwas mit dem Traumvorgang zu tun hat; s. die „Allg. Bem." [2]: Die genannte „aktive Wirkung" des Gesichts wird hier deshalb erwähnt, weil sie die Erklärung des Spiegelphänomens ist [460a 1]).

Daß das Gesicht (wie die anderen Sinne) etwas erleidet, wird von Aristoteles häufig behauptet: Die Sinneswahrnehmung sei ja ein „Erleiden" (s. Anm. zu 458b 1 oben; vgl. außerdem An. 425b 26–426a 15; 424a 1–2). Daß es aber auch aktiv etwas „bewirkt", ist eine Ansicht, die sich bei ihm kaum belegen läßt und die er, angesichts der visuellen Wahrnehmung, an anderer Stelle sogar zu bestreiten scheint: Es ist ja immer der Sinnesgegenstand, der die Wirkung ausübt, und das Sinnesorgan, das diese Wirkung erleidet (vgl. Sens. 437a 18–438b 16). Zur Frage, wie man sich diese aktive Wirkung vorzustellen hat und wie sich die Annahme einer solchen Wirkung mit der Wahrnehmungstheorie des Aristoteles vereinbaren läßt, s. unten die „Allg. Bem." [2]: Das ποιεῖν des Gesichts ist keine Bedingung für das Sehen, sondern für die Reflexion. Im Hinblick auf diese Einschränkung wäre es denkbar, daß die hiesige Bemerkung καὶ ποιεῖ τι nicht allgemein gültig ist, sondern sich lediglich auf die Situation bei Spiegeln bezieht (darauf würde auch die Formulierung ὥσπερ ... οὕτω hinweisen: „in derselben Weise", d.h. kraft desselben Mechanismus). Der Satz ließe sich dann so paraphrasieren: „daß (in diesem Fall) das Gesicht sowohl etwas erleidet (indem es sieht) wie etwas hervorbringt (indem es reflektiert wird)". Aber hier zeigt sich von einer derartigen Einschränkung noch nichts, und man hat den Eindruck, daß nach Aristoteles das Gesicht *normalerweise* sowohl etwas erleidet wie aktiv wirkt (vielleicht nur mit der Einschränkung, daß diese Wirkung nicht in allen Fällen wahrzunehmen ist).

b 27–460a 23 *Paraphrase:* Mit „dem, was bei Spiegeln geschieht", ist folgendes gemeint: Wenn Frauen während der Menstruation in einen ganz sauberen Spiegel schauen, formt sich auf dessen Oberfläche ein blutroter Fleck; dieser bleibt auf der Spiegeloberfläche zurück und läßt sich, wenn der Spiegel noch neu ist, nicht leicht abwischen (bei alten Spiegeln ist dies leichter). Der Grund dieses Vorgangs ist das eben Gesagte: Das Gesicht erleidet nicht nur durch Zutun der Luft, sondern es wirkt auch auf die Luft ein und bringt darin eine Bewegung hervor. Diese Wirkung ist dieselbe, die auch glänzende Gegenstände ausüben; das Auge gehört ja zu den glänzenden und gefärbten

Gegenständen. Nun ist es anzunehmen, daß während der Menstruation die Augen in derselben Beschaffenheit sind wie die übrigen Körperteile, d. h. viel Blut enthalten; hinzu kommt nämlich noch, daß Augen von Natur aus viele Adern enthalten. Aus diesem Umstand, daß die Augen viele Adern haben, erklärt sich die Tatsache, daß während der Menstruation in den Augen von Frauen eine Veränderung auftritt, obschon diese für uns nicht wahrzunehmen ist; diese Veränderung hängt damit zusammen, daß mit dem Einsetzen der Menstruation eine Verwirrung und Erhitzung des Blutes einhergeht, welche dann auch auf die Augen einwirkt. Daß dem so ist, beweist der Umstand, daß auch bei Männern die Ausscheidung von Samen mit Erhitzung und Erregung des Blutes einhergeht; da nun Samen und Menstrualblut denselben Ursprung haben, versteht sich, daß Ähnliches auch bei Frauen während der Menstruation stattfindet. Infolge also der veränderten Beschaffenheit der Augen während der Menstruation bringen diese in der Luft eine Bewegung hervor; und die Luft – die ein ununterbrochenes Medium zwischen Augen und Spiegel ist – vermittelt diese Bewegung zur Oberfläche des Spiegels und wirkt auf diese ein. Der Effekt, den sie auf dem Spiegel hervorbringt, läßt sich mit der Befleckung von Kleidern vergleichen: Die reinsten Kleider werden nämlich am schnellsten schmutzig, denn was rein ist, zeigt genau, was immer auch darauf kommt, und das reinste läßt die kleinsten Bewegungen erkennen. Auch das Erz des Spiegels ist durch seine Glattheit für jede beliebige Berührung besonders empfindlich. Die Art und Weise, wie die Spiegeloberfläche von der Luft affiziert wird, könnte man damit vergleichen, wie beim Reiben oder Waschen der Oberfläche Spuren zurückbleiben; und weil der Spiegel so sauber ist, läßt er von jeder beliebigen Berührung, wie gering sie auch ist, die Spuren ganz deutlich sehen. Bei neuen Spiegeln verschwindet der Fleck nicht schnell, weil durch ihre Reinheit der Fleck in die Tiefe durchdringt und sich durch ihre Glattheit über ihre ganze Oberfläche ausdehnt. Bei älteren Spiegeln verharrt der Fleck nicht, weil er mehr an der Oberfläche bleibt.

459b 27–28 „Denn bei Spiegeln ... schauen“ (ἐν γὰρ τοῖς ἐνόπτροις ... κάτοπτρον): Hier beginnt die Beschreibung dessen, was mit dem „Ereignis bei Spiegeln“ (b 25) gemeint wurde. Der Belang der Bestimmung „sehr sauber“ zeigt sich in 460a 12ff.

„während der Menstruation“ (τῶν καταμηνίων ... γινομένων): τὰ καταμήνια ist die Bezeichnung des Menstrualblutes, eines Rückstands (περίττωμα), der sich nach Aristoteles aus dem Blut im weiblichen Körper formt und jeden Monat ausgeschieden wird. Offenbar ist mit γινομένων τῶν καταμηνίων diese monatliche Ausscheidung (ἀπόκρισις oder ἔκκρισις: vgl. GA 726b 35f.) gemeint: vgl. unten 460a 6 und a 4 (ὅταν ᾖ τὰ καταμήνια) sowie GA 727b 13; b 18. – Zu überlegen wäre noch eine andere Möglichkeit, nämlich, daß mit γινομένων τῶν καταμηνίων die sog. Menarche, das erste Eintreten der Menstruation bei jungen Frauen, gemeint ist (wie in GA 728b 23–25; b 31–32 und HA 581b 5); dies erwiese sich für die Frage nach dem möglich rituell-religiösen Ursprung der Spiegelgeschichte als bedeutsam (die Menarche als typisches Übergangsmoment; dazu Püschel 1988, Kap. 4) und erklärte auch teilweise, daß diese Geschichte nicht schon lange von empirischer Kontrolle als falsch entlarvt wurde. Aber dagegen spricht die Verwendung von γυναῖξι, das doch wohl auf erwachsene Frauen weist, und das spätere ὅταν ᾖ τὰ καταμήνια.

Zur aristotelischen Theorie der Menstruation s. bes. GA I 19 und HA VII 2; weitere Einzelheiten finden sich z. B. in GA 738a 10–33; 739a 7ff.; HA 587b 32ff. Literatur zur hippokratischen und aristotelischen Auffassung der καταμήνια: Amundsen/Diers 1969; Campese/Manuli/Sissa 1983, 130–139; Corvisier 1985, 157–168; Dean-Jones 1987 und 1989; Diepgen 1937, 127–130; Fasbender 1897, 223–31; Fischer-Homberger 1979, 56f.; Gourevitch 1984, 95ff.; Hopfner 1938, 325ff.; Horowitz 1976; King 1983 und 1987; Manuli 1980; Morsink 1979; Rousselle 1980; Sissa 1984.

b 30 „die Oberfläche ... wird“ (γίνεται τὸ ἐπιπολῆς ... αἱματώδης): Aus dieser Aussage zeigt sich deutlich, daß Aristoteles nicht einfach meint, daß das Auge (das, wie aus 460a 4–6 hervorgeht, während der Menstruation blutreich ist) im Spiegel *reflektiert* wird (was mit Termini wie ἀνάκλασις und ἔμφασις bezeichnet würde), sondern daß ein tatsächlicher materieller Anflug auf der erzenen Spiegeloberfläche entsteht. Zur Frage, was dieser Aussage zugrunde liegt (verfehlte Beobachtung oder Aberglaube oder eine Verknüpfung dieser beiden) s. unten die „Allg. Bem.“ zu [1].

b 31–32 „und wenn der Spiegel ... leichter“ (κἂν μὲν καινὸν ... ῥᾷον): Die Erklärung dieser Einzelheit findet sich in 460a 18ff. Die Affektion des Spiegels wird hier klar als ein Fleck (κηλίς) bezeichnet.

b 32–460a 2 „Der Grund ist ... verursacht“ (αἴτιον δέ, ὥσπερ εἴπομεν ... κινεῖ): Der Verweis bezieht sich auf b 27: Dort galt die Affektion des Spiegels als ein „Anzeichen“ (σημεῖον) für die Tatsache ὅτι καὶ ποιεῖ τι ἡ ὄψις, hier wird eben diese Tatsache als Grund (αἴτιον) der Befleckung bezeichnet, mit der Hinzufügung, daß es die Luft ist, welche dieses πάσχειν bewirkt (und, implizit, von dem ποιεῖν affiziert wird). Die Bestimmung ὑπὸ τοῦ ἀέρος knüpft an b 27 ὥσπερ ... οὕτω an, indem sie die Art und Weise dieses „Erleidens und Hervorbringens“ spezifiziert. Zur Rolle der Luft vgl. auch An. 419a 14ff.

460a 2 „wie es auch die glänzenden Gegenstände tun“ (ὥσπερ καὶ τὰ λαμπρά, sc. ποιεῖ τι καὶ κινεῖ): Die Absicht dieses Vergleichs ist zu erläutern, wie man sich die Wirkung des Gesichts (d. h. des Auges) vorstellen soll. Dazu gibt es zwei Möglichkeiten zur Interpretation: [i] Gemeint ist eine besondere Art von Wirkung, welche auch in An. 419a 2–3 und in Sens. 437a 24ff. erwähnt wird: Eine Art Strahlung (λάμπειν), die nur unter bestimmten Umständen (z. B. im Dunkel) zu sehen ist, wie bei phosphoreszierenden Objekten. [ii] Gemeint ist, daß diese glänzenden Gegenstände typische Objekte des Gesichts sind und als solche eine sensitive Bewegung hervorbringen können: vgl. Aud. 801b 23–25; zu starker Glanz kann sogar dem Gesicht schaden, weil dadurch die Feuchtigkeit des Auges zu stark bewegt wird (An. 426b 1; GA 780a 10–14). [i] ist m. E. offensichtlich wahrscheinlicher. Siehe hierzu auch „Allg. Bem.“ zu [2] und [3].

a 2–3 „auch das Auge ... besitzen“ (καὶ γὰρ ἡ ὄψις τῶν λαμπρῶν καὶ ἐχόντων χρῶμα): Aristoteles schreibt ὄψις, aber hier kann doch nur das Gesichtsorgan, also das Auge gemeint sein (vgl. Met. 1063a 7); im folgenden Satz ist von τὰ ὄμματα die Rede.

Die natürlichste Deutung dieses Satzes ist, τῶν λαμπρῶν κτλ. als gen. partit. aufzufassen; in welcher Hinsicht die Augen glänzend sind und Farbe haben, wird dann im folgenden Satz erklärt (vgl. außerdem An. 425b 19ff.: καὶ χρῶμα ἕξει τὸ ὁρῶν πρῶτον ... ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρῶν ἐστίν ὡς κεχρωμάτισται· τὸ γὰρ αἰσθητήριον δεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἑκάστου. διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Siehe auch Sens. 437b 1; Platon, Alk. I 133 a-b). Die Bestimmung „Farbe besitzend“ ist im Hinblick auf die rote Befleckung des Spiegels durch die Augen der menstruierenden Frau hinzugefügt.

Eine andere Möglichkeit wäre, τῶν λαμπρῶν κτλ. als gen. obiectivus zu betrachten: „das Gesicht bezieht sich ja auf die glänzenden...“: Die Aussage begründete dann die Verwendung von τὰ λαμπρά als Analogon (καὶ γάρ: „und die Berechtigung dieser Analogie liegt darin, daß...“), indem sie besagt, daß das Gesicht durch glänzende Gegenstände bewegt wird, daß also diese Gegenstände zum ποιεῖν καὶ κινεῖν fähig sind (s. vor. Anm.). Zu dieser Möglichkeit vgl. auch An. 422a 21–22: ὥσπερ δὲ καὶ ἡ ὄψις ἐστὶ τοῦ τε ὁρατοῦ καὶ τοῦ ἀοράτου ... ἔτι τοῦ λίαν λαμπροῦ ... ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ἀκοὴ ψόφου τε καὶ σίγης κτλ. (zu χρῶμα als typischem Objekt des Gesichts vgl. An. 418a 26ff.).

Die zweite Möglichkeit ist sprachlich weniger wahrscheinlich (vor allem wegen καὶ γάρ) und

liegt auch inhaltlich nicht auf der Hand, so daß die erste den Vorzug verdient; die Alternative sei aber deswegen erwähnt, weil sie für die Frage nach der genauen Art der „Wirkung“ des Gesichts bedeutsam sein könnte (s. unten die „Allg. Bem.“ zu [2]).

460a 3–5 „Nun sind verständlicherweise ... Körperteil“ (Τὰ μὲν οὖν ὄμματα ... ὁτιοῦν): Die Erklärung der Befleckung des Spiegels durch die Einwirkung der Augen wird fortgesetzt, indem jetzt der Zustand der Augen während der Menstruation beschrieben wird. Auf μὲν οὖν folgt erst in a 9 δέ: a 6–9 (Διὸ γινομένων ... σπέρματος καὶ καταμηνίων) enthält eine physiologische Erklärung der (empirisch nicht festzustellenden) Affektion der weiblichen Augen während der Menstruation, bei der eine Analogie mit dem Samenerguß bei Männern verwendet wird. In a 9 (ὁ δ' ἀὴρ κτλ.) beginnt dann das zweite Glied der Erklärung, worin die Bewegung der Luft durch die Augen und ihre Vermittlung bis zum Spiegel beschrieben wird. Eine andere Möglichkeit ist, den Satz ὁ δ' ἀὴρ κινεῖται κτλ. mit Διό (a 6) zu verbinden; dann muß man annehmen, daß auf μὲν οὖν keine korrespondierende Partikel folgt. Dies hängt jedoch mit der ganzen Problematik des Satzes a 6–9 zusammen (s. unten).

Zum Text: Siwek druckt die Fassung von α β γ δ ε ab: τὰ μὲν οὖν ὄμματα εὐλόγως, ὅταν ᾖ τὰ καταμήνια, διακεῖται, ὥσπερ καὶ ἕτερον μέρος ὁτιοῦν. In der anderen Hss.-Klasse gibt es mehrere Varianten in der Wortfolge, und es wird außerdem τοῦ σώματος hinzugefügt (offenbar eine Glosse bei μέρος). Inhaltlich wichtig ist aber, daß in η die Worte ὅταν ᾖ τὰ καταμήνια fehlen: Dann besagt der Satz, daß die Beschaffenheit der Augen überhaupt dieselbe ist wie die der anderen Körperteile. Dies ist aber inhaltlich nicht akzeptabel, denn abgesehen davon, ob Aristoteles diese Ansicht wirklich verträte und wie man sich diese Beschaffenheit vorzustellen hätte, ist dann auch der Anschluß mit der Bemerkung über die Adern im Auge problematisch. Es ist also angezeigt, Siweks Text zu folgen; unnötig ist es (wie Drossaart Lulofs [1947, lix] meint), nach ὁτιοῦν das aus dem anderen Überlieferungszweig stammende τοῦ σώματος zu lesen.

„in derselben Beschaffenheit“ (διακεῖται ὥσπερ κτλ.): Es wird nicht ausdrücklich gesagt, was für eine Beschaffenheit gemeint ist; dem folgenden Satz ist zu entnehmen, daß der ganze Körper dann besonders viel Blut enthält. Vgl. GA 738a 11ff.: ... πολλαὶ καὶ λεπταὶ φλέβες τελευτῶσιν εἰς τὰς ὑστέρας, ὧν ὑπερπληρουμένων ἐκ τῆς τροφῆς, καὶ τῆς φύσεως διὰ ψυχρότητα πέττειν οὐ δυναμένης, ἐκκρίνεται διὰ λεπτοτάτων φλεβῶν εἰς τὰς ὑστέρας κτλ. Eine anatomische Verbindung (und folglich ein physiologischer Zusammenhang) zwischen den Augen und den Zeugungsorganen (bzw. den Prozessen, die mit der Zeugung zusammenhängen) zeigt sich an einer für diesen ganzen Abschnitt besonders aufschlußreichen Stelle in GA 747a 7–23, wo von einem Fruchtbarkeitstest die Rede ist, welcher darin besteht, daß man Farben auf die Augen streicht und untersucht, ob dadurch der Speichel im Munde gefärbt wird (τοῖς ἐγχρίστοις εἰς τοὺς ὀφθαλμοὺς χρωμάτων, ἂν χρωματίζωσι τὸ ἐν τῷ στόματι πτύελον). Es geht dabei vor allem um die Begründung dieses Tests: „Wenn dies nämlich nicht eintritt, ist es ein Zeichen, daß im Körper die Gänge (πόροι), durch die der Rückstand (d.h. Samen oder Menstrualblut) abgesondert wird, verwirrt und verstopft sind (δι' ὧν ἀποκρίνεται τὸ περίττωμα συγκεχυμένους ἔχειν καὶ συμπεφυκότας). Der Raum um die Augen ist ja von allen Stellen des Hauptes der samenreichste (σπερματικώτατος), was sich daraus zeigt, daß nur dieser während des Geschlechtsverkehrs sehr deutlich die Form wechselt (δηλοῖ δ' ἐν ταῖς ὁμιλίαις μετασχηματιζόμενος ἐπιδήλως μόνος), und bei Menschen, die sich übermäßigem Liebesgenuß hingeben, ist es klar, daß die Augen schwach werden (ἐνδιδόασι τὰ ὄμματα φανερῶς). Der Grund ist, daß die Natur des Samens der des Gehirns gleicht, denn sein Stoff ist wäßrig und seine Wärme erworben. Und die samenartigen Ausscheidungen (αἱ σπερματικαὶ καθάρσεις) kommen aus der Gegend des Zwerchfells, wo sich ja der Lebensursprung befindet. Also müssen die

Bewegungen aus den Schamteilen zum Brustkorb gelangen, und dessen Gerüche machen sich durch die Atemholung bemerkbar." (Das letzte bezieht sich auf einen anderen Test, bei dem ein Pessarium verwendet wird.) Die Erwähnung dieses Tests findet sich auch in Probl. IV 2, 876b 12–15 (ὅτι δὲ μεγάλην ἔχουσιν τὰ ὄμματα τὴν δύναμιν ... πρὸς γένεσιν, δηλοῖ ἡ τῶν ἀτέκνων καὶ ἀγόνων γυναικῶν τοῖς ἐναλείμμασι πεῖρα, ὡς δέον ταύτῃ διελθεῖν εἰς τὸ σπέρμα δύναμιν; vgl. auch IV 3 und 22, wo es heißt, daß häufiger sexueller Verkehr die Sehschärfe (ὀξυωπία) beeinträchtigt, weil dann den Augen zuviel Feuchtigkeit entzogen wird) sowie in der hippokratischen Schrift De natura muliebri 99 (L. VII 416, 1–3). Außerdem finden sich in den gynäkologischen Schriften der hippokratischen Sammlung mehrere Stellen, wo von einer Beziehung zwischen Affektionen der Augen und Affektionen der Geschlechtsorgane die Rede ist: So heißt es in Morb. mul. I 41 (L. VIII 100, 5ff.) anläßlich einer Störung im Wochenfluß (λόχια): οἱ ὀφθαλμοὶ ἐρυθροὶ κάρτα γίνονται, καὶ ἐκ σφέων αἷμα ῥεύσεται λεπτόν· καὶ ἐκ τῶν ῥινῶν ἐστιν ᾗσιν αἷμα ῥέει ... ἔστι δ' ᾗσι θράσος ὀμμάτων ἰλλώδεων (vgl. Nat. mul. 15; Morb. mul. I 7; I 36; I 110; II 133; II 215; übrigens betrifft es in den meisten dieser Fällen nicht eine Affektion infolge der *Menstruation*).

a 5–6 „außerdem enthalten sie ... Adern" (καὶ γὰρ φύσει τυγχάνουσι φλεβώδεις ὄντες): Dieser Satz bietet eine zusätzliche Erklärung für die veränderte Beschaffenheit der Augen während der Menstruation (welche im vorangehenden Satz als „verständlich" bezeichnet wurde): Die Augen sind nämlich *von Natur aus* (also auch außerhalb der Menstruation und überhaupt bei allen Menschen, sowohl Männern wie Frauen) adernreich (zu καὶ γάρ s. Kühner/ Gerth II 337–338; vgl. Hett: „and there is the additional fact that..."). Auffällig ist die männliche Form φλεβώδεις; diese wird von den meisten Auslegern so erklärt, als hätte Aristoteles nicht τὰ ὄμματα, sondern οἱ ὀφθαλμοί als Subjekt im Gedanken. Aber dieses Wort ὀφθαλμοί wird gar nicht im Kontext gebraucht; dies könnte ein Hinweis darauf sein, daß der ganze Passus in 460a 5–9 (καὶ γὰρ ... καταμηνίων) vielleicht später eingefügt wurde als zusätzliche Erklärung der Affektion der weiblichen Augen (auf spätere Einfügung könnte auch die Tatsache hinweisen, daß auf μὲν οὖν (a 3) erst in a 9 δέ folgt.

Zur Anatomie und Physiologie des Auges s. auch Sens. 438a 5; a 13ff.; An. 425a 4; GA 779a 27–781a 14; HA 491b 15–492a 13. An keiner dieser Stellen wird aber gesagt, daß die Augen viele Adern enthalten. Zur Verwendung von τυγχάνειν vgl. Somn. 453b 12.

a 6–9 „Daher ist während der Menstruation ... dieselbe" (Διὸ γινομένων τῶν καταμηνίων ... σπέρματος καὶ καταμηνίων): Dieser verwickelte Satz enthält zahlreiche Schwierigkeiten und bietet mehrere Möglichkeiten zur Interpretation. Die Fragen sind folgende:

[i] Worauf bezieht sich das „Daher" (διό): auf das im vorigen Satz Gesagte, daß während der Menstruation die Augen besonders viel Blut enthalten, oder auf die direkt vorangehende Bemerkung, daß Augen von Natur aus adernreich sind?

[ii] Was genau ist es, was durch die „Verwirrung und Erhitzung des Blutes" erklärt wird, d. h. womit ist die Bestimmung διὰ ταραχὴν καὶ φλεγμασίαν αἱματικήν zu verbinden? Gehört sie zu γινομένων τῶν καταμηνίων, indem sie das Eintreten der Menstruation erklärt? Oder zu ἄδηλος μέν, indem sie das Unsichtbarsein der Veränderung der Augen erklärt? Oder zu ἔνεστι δέ, indem sie erklärt, warum diese Affektion, obwohl unsichtbar für uns, trotzdem vorhanden ist?

[iii] Was genau ist es, wofür die merkwürdige Parenthese über die gemeinsame Herkunft von Samen und Menstrualblut (ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις σπέρματος καὶ καταμηνίων) eine Erklärung bietet? Ist es das Unsichtbarsein der Veränderung (ἄδηλος μέν) oder das (zwar unsichtbare, aber trotzdem anzunehmende) Vorhandensein der Veränderung (ἔνεστι δέ)?

[iv] Wird mit „der Unterschied in den Augen“ (ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά) auf die Augen von Frauen oder von Männern gezielt?

[v] Ist das „uns“ (ἡμῖν) neutral als „uns Betrachtern“ oder als „uns Männern“ aufzufassen?

[vi] Welche Funktion erfüllt dieser Satz im Gedankengang?

Es ist klar, daß diese Fragen eng zusammenhängen und daß eine Aufzählung aller möglichen Kombinationen fast unübersehbar wäre. Ich werde zuerst die m. E. plausibelste Auffassung von diesem Satz (die ich im wesentlichen Herrn Prof. van Winden verdanke) darstellen und begründen und dann einige der anderen (und von anderen Auslegern geäußerten) Deutungsmöglichkeiten besprechen.

Der Satz läßt sich so paraphrasieren: „Weil die Augen von Natur aus viele Adern enthalten, versteht es sich, daß bei Frauen während der Menstruation eine Veränderung in der Beschaffenheit der Augen stattfindet. Mit der Menstruation geht nämlich eine Erhitzung und Verwirrung *des Blutes* einher, welche dann auch die Augen beeinflußt – obwohl dies empirisch nicht festzustellen ist. Daß die Menstruation zu einer solchen Wirkung imstande ist, leuchtet ein, wenn man bedenkt, daß auch bei Männern die Ejakulation des Samens mit einer solchen Erregung und Erhitzung des Blutes einhergeht; da nun Samen und Menstrualblut beide denselben Ursprung haben, nämlich *im Blut*, muß man annehmen, daß auch bei der Menstruation etwas Derartiges stattfindet.“ Bei dieser Deutung sind die oben aufgeführten Fragen so zu beantworten:

[i] διό bezieht sich auf καὶ γὰρ φύσει ... ὄντες (so auch Beare: „suapte enim natura sunt venosi, unde fit ut...“).

[ii] Die Worte διὰ ταραχὴν ... αἱματικὴν gehören syntaktisch zu ἄδηλος μέν, ἔνεστι δέ: Die „Verwirrung und Erhitzung des Blutes“ verursacht, daß es in den Augen der Frau eine – obschon für den Betrachter nicht oder kaum wahrzunehmende – Veränderung gibt. Diese Deutung verdient den Vorzug gegen die Verbindung mit γινομένων τῶν καταμηνίων, denn die Verwirrung und Erhitzung des Blutes sind nicht Ursachen der Menstruation, sondern Folgen oder Begleiterscheinungen. Tatsächlich läßt sich die ταραχὴ καὶ φλεγμασία αἱματικὴ als Bezeichnung der *Ursache* des Eintretens der Menstruation bei Aristoteles nicht bezeugen (vgl. Dean-Jones 1987, 256–257): In GA 775b 8ff. spricht er im Gegenteil von einer Verwirrung (ταραχή), die durch das *Ausbleiben* der Menstruation (infolge der Befruchtung) hervorgebracht wird: ὥστε μὴ γινομένης τῆς ἐκκρίσεως διὰ τὴν κύησιν ταῖς μὲν ταραχὴν παρέχει· καὶ γὰρ μὴ κυούσαις, ὅταν αἱ καθάρσεις μὴ γίγνωνται, νόσοι συμβαίνουσιν· καὶ τὸ πρῶτον δὲ ταράττονται συλλαβοῦσαι μᾶλλον αἱ πλεῖσται τῶν γυναικῶν· τὸ γὰρ κύημα κωλύειν μὲν δύναται τὰς καθάρσεις. Die Verwirrung, von der hier die Rede ist, besteht also darin, daß sich das Blut im Körper anhäuft, weil es nicht ausgeschieden werden kann. Es ist eher anzunehmen, daß eine ähnliche, aber weniger starke und nicht pathologische Anhäufung und Verwirrung kurz vor der Menstruation stattfindet. Auch die Erwähnung der „Erhitzung“ des Blutes in bezug auf das Eintreten der Menstruation wäre problematisch, da die Menstruation ja nach Aristoteles mit der relativen *Kälte* des weiblichen Körpers zusammenhängt (zum Begriff φλεγμασία vgl. Probl. 859b 10: ἡ δὲ φλεγμασία ὑπερβολὴ θερμότητος οὖσα ποιεῖ τοὺς πυρετούς, und 864b 28 und 884a 15; zum Begriff s. auch Sticker 1928, 167f.). Außerdem weisen mehrere Stellen in HA X darauf hin, daß eine φλεγμασία (offenbar in der Gebärmutter) eine unregelmäßige oder abnorme, also pathologische Menstruation hervorbringen kann (z. B. 634a 13ff.; bes. a 20–27: ἢ μᾶλλον ἐπισπῶνται (sc. αἱ ὑστέραι) τὸ ὑγρὸν διά τινα φλεγμασίαν αὐτῶν, ὥσπερ καὶ οἱ ὀφθαλμοὶ καὶ κύστις καὶ κοιλία καὶ τἆλλα· πάντες γὰρ οἱ τόποι φλεγμαίνοντες ἕλκουσιν ὑγρότητα ποιάν τιν', ἣ πέφυκεν ἐκκρίνεσθαι, ἀλλ' οὐ τοιαύτη ἢ τοσαύτη, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ ὑστέρα πλείω ἀποδιδοῦσα σημαίνει φλεγματικόν τι πάθος, ἐὰν ὅμοια μὲν πλείω δ'

ἀποδιδῷ [mit Balme 1985 halte ich dieses Buch für aristotelisch]). Wenn also wirklich die Verwirrung und Erhitzung des Blutes als Grund des Eintretens der Menstruation angegeben würden, so handelte es sich um eine *anomale* Ausscheidung des Menstrualbluts; dann aber verliert die Bestimmung γινομένων ... αἱματικήν ihre erklärende Funktion. Die Paraphrase würde dann lauten: „Daher, wenn es infolge einer Verwirrung und Erhitzung des Blutes geschieht (also in abnormen Fällen), daß die Menstruation eintritt..." (so Barnes: „That is why, when the menstrual discharges occur because of a disturbance and bloody inflammation, the change in the eyes is not evident to us although it is present..."). Aber dann wird der Zusammenhang mit dem folgenden problematisch. Es ist also angezeigt, die Verwirrung und Erhitzung des Blutes als Folge (oder jedenfalls als Begleiterscheinung) der Menstruation aufzufassen. (Gegen eine dritte Möglichkeit, διὰ ταραχὴν κτλ. ausschließlich mit ἄδηλος μέν zu verbinden, spricht die Tatsache, daß dann völlig unklar ist, was für eine Verwirrung und Erhitzung gemeint sind; vgl. Mugnier: „C'est pourquoi, quand les menstrues se produisent, le changement survenu dans les yeux nous est caché à cause du trouble et de l'inflammation sanguine, mais il existe".)

[iii] Die Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ ... καταμηνίων erklärt ἔνεστι δέ, also das Vorhandensein der Veränderung in den Augen der Frauen; s. obenstehende Paraphrase (zu anderen Deutungen dieses Satzes s. unten).

[iv] ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά bezieht sich auf die genannte veränderte Beschaffenheit der Augen bei Frauen (also nicht auf eine vergleichbare Veränderung bei *Männern* während der Ejakulation des Samens; wenn diese überhaupt im Text impliziert wird – was fraglich ist –, so erst in der Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ ... καταμηνίων).

[v] Das ἡμῖν ist als „uns Betrachtern" aufzufassen, d. h. „wenn wir in die Augen einer menstruierenden Frau schauen": Belegstellen dafür sind z. B. Sens. 440 b 2: ἀδήλων δ' ἡμῖν und Met. 1009 b 12: ἡμῖν γ' ἄδηλον. Belege für ἡμῖν im Sinne von „uns Männern" gibt es, soweit ich sehe, nicht.

[vi] Der ganze Satz bietet im Vergleich zu a 3–6 eine zusätzliche, detailliertere Erklärung der Affektion der Augen einer menstruierenden Frau.

Alternative Deutungen: Das wichtigste Problem dieses Satzes ist die Frage, was mit der Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ ... καταμηνίων, vor allem mit der Erwähnung des Samens, beabsichtigt wird. Dieses Problem hat mehrere alternative Deutungen des ganzen Satzes mit sich gebracht, von denen die auffälligste bereits von den griechischen Kommentatoren vertreten wird: Sie fassen den Satz so auf, daß darin eine ähnliche Veränderung in den Augen von Männern bei der Ejakulation des Samens zum Ausdruck gebracht wird. Dies wäre so zu paraphrasieren: „Weil die Augen von Natur aus viele Adern enthalten, ist folgendes der Fall: Da (bei Frauen) die Menstruation durch eine Verwirrung und Erhitzung *im Blut* eintritt, findet (auch) in den Augen (von uns Männern) (bei der Ejakulation des Samens) eine ähnliche Veränderung statt, obwohl sie für uns (wenn wir in den Spiegel schauen) unsichtbar ist; (der Grund, weshalb sie auch bei Männern vorkommt, liegt darin, daß) der Samen und das Menstrualblut denselben Ursprung haben (*nämlich im Blut*)." Bei dieser Deutung gehören die Worte διὰ ταραχὴν ... αἱματικήν zu γινομένων τῶν καταμηνίων, und die ganze Bestimmung γινομένων ... αἱματικήν hat eine kausale, erklärende Funktion, bei der die Betonung auf αἱματικήν liegt, weil die gemeinsame φύσις des Samens und des Menstrualbluts eben eine αἱματικὴ φύσις ist; ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά bezieht sich auf eine veränderte Beschaffenheit der Augen bei *Männern* (wahrscheinlich während der Ejakulation des Samens; das ἄδηλος μέν bezieht sich dann darauf, daß man beim Schauen in den Spiegel diesen Unterschied nicht bemerkt); das ausdrückliche ἡμῖν ist als „uns Männern" aufzufassen; und der ganze Satz trägt zur Erklärung der Affektion des Spiegels

durch die Augen einer menstruierenden Frau nicht direkt bei, sondern bietet eine gewissermaßen beiläufige Erklärung für die Tatsache, daß auch bei Männern eine derartige Affektion der Augen (während der Ausscheidung des Samens) stattfindet. Er schließt also inhaltlich direkt an die Bemerkung über das *natürliche* (also auch für Männer geltende) Adernreichsein der Augen an und dürfte zusammen mit dieser Bemerkung später in den Gedankengang eingefügt worden sein, bei dem ursprünglich auf ὁτιοῦν sofort ὁ δ' ἀὴρ κινεῖται ὑπ' αὐτῶν κτλ. folgte (darauf könnte auch die Verwendung von μὲν οὖν und die männliche Form φλεβώδεις hinweisen; s. oben). Der Satz soll dann nämlich den möglichen Einwand vorwegnehmen (der gegen Aristoteles' Behauptung, daß die Augen einer menstruierenden Frau auf den Spiegel einwirken, zu erheben wäre), warum es offenbar bei Männern nicht einen ähnlichen Vorgang gibt, obwohl aus theoretischen Gründen (weil ja Samen und Menstrualblut dieselbe Natur haben) so etwas zu erwarten wäre. Die Antwort ist: Es gibt tatsächlich eine solche Veränderung, aber wir können sie nicht wahrnehmen. Aus dieser Antizipierungsabsicht erklärt sich dann auch die Gliederung ἄδηλος μέν ... ἔνεστι δέ. Die Frage, warum nach Aristoteles' eigener Angabe eine vergleichbare Affektion der männlichen Augen beim Samenerguß nicht sichtbar ist, wird von den griechischen Kommentatoren wie folgt beantwortet: Michael vermutet einen Zusammenhang zwischen der weißen Farbe des Samens und des Augapfels. Nach Sophonias aber hat dies mit der Beschaffenheit der Spiegeloberfläche zu tun: τοῖς μὲν ἄρρεσιν ἡ ἐν τοῖς σώμασι (!) διαφορὰ ἄδηλος (ἀτενίζοντες γὰρ ἐν τῇ προέσει τοῦ σπέρματος τῷ κατόπτρῳ οὐχὶ συγκινοῦμεν αὐτό), ἔνεστι δέ (ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις σπέρματος καὶ καταμηνίων), ἀλλὰ διὰ τὸ εἶναι λευκὸν καὶ ὅμοιον τῷ κατόπτρῳ οὐχὶ μεταβάλλει συγκινούμενον αὐτό. (33, 16–19). Der zu antizipierende Einwand ist dann nicht nur, warum in den Augen eines Mannes bei der Ejakulation nicht eine ähnliche Veränderung sichtbar ist, sondern auch, warum der Spiegel dann nicht in gleichartiger Weise affiziert wird wie durch die Augen einer menstruierenden Frau. Aber dies hängt wohl damit zusammen, daß Sophonias σώμασι statt ὄμμασι liest.

Problematisch bei dieser Deutung ist zuerst die recht kühne, aber von keiner Belegstelle zu unterstützende Auffassung von ἡμῖν, weiter die Tatsache, daß sie überhaupt fordert, viel hineinzuinterpretieren und auch die sachliche Schwierigkeit, daß (wie oben gesagt) die ταραχὴ καὶ φλεγμασία αἱματική als Bezeichnung der *Ursache* des Eintretens der Menstruation sich bei Aristoteles nicht bezeugen läßt. Diesem letzteren Einwand wäre noch so zu entgegnen, daß es auch möglich ist, διὰ ταραχὴν καὶ φλεγμασίαν αἱματικὴν mit ἄδηλος μέν ... ἔνεστι δέ zu verbinden und als die Bezeichnung der Ursache des (zwar unsichtbaren) Vorhandenseins einer gleichartigen Affektion in den Augen von Männern zu lesen. Dann ist aber die Funktion von γινομένων τῶν καταμηνίων unklar: „Darum, wenn die Menstruation eintritt, ist infolge einer Verwirrung und Erhitzung des Blutes bei uns Männern der Unterschied in den Augen für uns zwar unsichtbar, trotzdem aber darin vorhanden (denn die Natur des Samens und des Menstrualbluts ist dieselbe).“ Bei dieser Deutung sieht es so aus, als nehme Aristoteles auch für Männer einen monatlichen, mit der weiblichen Periode korrespondierenden Zyklus an; die Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις κτλ. würde dann die Begründung dieses Parallelismus liefern; aber nirgends in den biologischen Schriften ist eine solche Annahme belegt. – Man könnte sich dann noch überlegen, die Bestimmung γινομένων τῶν καταμηνίων als Analogie zu betrachten: „wie bei Frauen während der Menstruation, so geschieht es bei Männern infolge...“; in dieser Weise deutet Michael von Ephesos den ganzen Satz: λέγει δὲ καὶ ὅτι, ὥσπερ ἐπὶ τῶν γυναικῶν γινομένων τῶν καταμηνίων γίνεταί τι πάθος περὶ τὰ ὄμματα αἱματικόν, οὕτω γίνεται καὶ ἡμῖν ἐν τῇ τοῦ σπέρματος προέσει. οὐ φαίνεται δὲ ἐνορῶσιν εἰς τὸ κάτοπτρον διὰ τὸ τὸ σπέρμα φύσει λευκὸν εἶναι (66, 10–13). Die „Verwirrung und Erhitzung des Blutes“ wäre dann

die Ursache der Ejakulation des Samens. Einen Hinweis auf diese Deutung bietet Probl. V 31, wo es heißt, daß sowohl die Müden (οἱ κοπιῶντες) wie die Schwindsüchtigen (οἱ φθισιῶντες) öfters im Schlaf Samen ausscheiden (ἐξονειρωκτικοί εἰσίν), weil sie voll des warmen Schmelzproduktes seien (συντήγματος θερμοῦ πληρεῖς εἰσίν), die einen infolge der Ermüdung und der Bewegung, die anderen infolge des Flusses und der Wärme, die durch die Erhitzung entstehe (οἱ δὲ φθισικοὶ διὰ τὸν κατάρρουν καὶ τὴν γινομένην θέρμην ὑπὸ τῆς φλεγμασίας). Es ist in diesem Passus jedenfalls von einem indirekten Zusammenhang zwischen φλεγμασία und Samenausscheidung die Rede (vgl. dazu auch Probl. 877a 5–15; 876a 9; übrigens wird an keiner dieser Stellen von ταραχή gesprochen, es sei denn, daß damit eine durch den Traum hervorgebrachte emotionelle Erregung gemeint wird, die eine physiologische Scheidung von Wärme und Kälte im Körper hervorbringt, welche zur Samenausscheidung führt: Von einem solchen Vorgang ist in Probl. 877a 30ff. die Rede; vgl. dazu auch 876a 13–14 und PA 692a 23). Bei dieser Deutung wäre auch verständlich, warum diese διαφορά der Augen ἄδηλος ist, denn die Augen sind während des Schlafs geschlossen. Für diese Möglichkeit spricht also, daß die ταραχὴ καὶ φλεγμασία αἱματική eine befriedigendere Deutung ermöglicht; es ist aber durchaus fraglich (und aus sprachlichen Gründen eigentlich undenkbar), ob die Bestimmung γινομένων τῶν καταμηνίων wirklich einen Nebensatz mit ὥσπερ repräsentieren kann. – Problematisch ist schließlich, daß es, wenn ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά sich auf eine veränderte Beschaffenheit der *männlichen* Augen bezieht (wozu die oben [zu a 6] zitierten Stellen aus GA 747a 15ff. und Probl. IV 2, 3 und 32 als Parallelstellen heranzuziehen wären), einen Widerspruch zwischen 460a 8 ἄδηλος und GA 747a 16–17 ἐπιδήλως und φανερῶς gibt; diese Schwierigkeit verschwindet nur, wenn man den Satz auf den nächtlichen Samenerguß (das ἐξονειρώττειν) bezieht.

Mehrere Ausleger (z. B. Beare; Tricot) beziehen ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά ebenfalls auf die Beschaffenheit der Augen von *Frauen,* wobei die Bestimmung διὰ ταραχήν κτλ. entweder die Tatsache erklärt, daß der Unterschied in den weiblichen Augen für uns unsichtbar ist, oder die Tatsache, daß er, obwohl unsichtbar für uns, trotzdem vorhanden ist. Bei dieser Interpretation wäre ein etwaiger Parallelismus zwischen den Augen von Frauen und von Männern entweder [a] erst in der Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ φύσις κτλ. impliziert oder [b] gar nicht im Text anwesend. Für [a] plädiert Ross: „The meaning of this seems to be that the bloodshot condition produced in the eyes of women by the onset of the menstrual flow is akin to that produced in men by the emission of seed, though it is less readily observable." Die Parenthese wäre dann elliptischer Ausdruck für: „Daß der Unterschied in den Augen von Frauen da ist (obwohl wir ihn nicht sehen können), müssen wir annehmen aufgrund der Tatsache, daß er auch bei den Augen von Männern vorkommt, nämlich während der Ejakulation des Samens; denn die Natur des Samens ist dieselbe wie die des Menstrualbluts; sie liegt nämlich im Blut." Träfe dies zu, so müßte man annehmen, daß für Aristoteles die veränderte Beschaffenheit der Augen *bei Männern* (bei der Ejakulation des Samens) als klarer sichtbar gilt als die der Augen von Frauen während der Menstruation; denn nur dann könnte er aus dem sichtbaren Vorhandensein dieser Veränderung bei Männern (was offenbar in der Sexualmedizin seiner Zeit als allgemein bekanntes Erfahrungsergebnis galt: vgl. die zu 460a 4 erwähnten Stellen aus GA und Probl.) auf das unsichtbare Vorhandensein einer solchen Veränderung bei Frauen schließen. In dieser Hinsicht ist die Verwendung von εὐλόγως (a 4) interessant: „es ist aus theoretischen Gründen anzunehmen", also nicht: „es ist empirisch festzustellen". Für diese Möglichkeit spricht auch die Tatsache, daß der Satz sich dann besser in den Kontext zu fügen scheint: Denn wäre die Absicht des Satzes die umgekehrte, nämlich aus dem sichtbaren Vorhandensein der Veränderung bei Frauen ihr

unsichtbares Vorhandensein bei Männern nachzuweisen, so wäre dieser Nachweis für die zu erklärende Affektion des Spiegels durch die Augen der menstruierenden Frau völlig irrelevant. Außerdem wäre bei Ross' Deutung die Verwendung des Artikels ἡ verständlicher: ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά bezieht sich direkt auf den in den vorigen Zeilen beschriebenen Zustand der weiblichen Augen. Auch wäre der Widerspruch zwischen 460a 8 ἄδηλος und GA 747a 16–17 ἐπιδήλως ... φανερῶς gelöst. Diese Deutung ist in mehrerer Hinsicht plausibel, nur ist zu bemerken, daß der Text genaugenommen nicht von einer Affektion *der Augen* bei Männern spricht: Die Analogie zwischen Frauen und Männern besteht darin, daß die Ausscheidung vom Menstrualblut bzw. Samen im Körper mit einer Verwirrung und Erhitzung des Blutes einhergeht. Der Text besagt weiter nur, daß bei Frauen diese Verwirrung und Erhitzung auf die Augen einwirken; daß auch die Augen von Männern bei der Ejakulation beeinflußt werden, wird nicht gesagt – obschon andere Stellen (s. oben) darauf hinweisen, daß Aristoteles diese Ansicht sehr wohl hat vertreten können. Dagegen wäre einzuwenden, daß dann auch die Augen von Männern während der Ejakulation auf den Spiegel einwirkten, was von Aristoteles nirgends impliziert wird. Einigermaßen problematisch ist weiter, warum der veränderte Zustand der weiblichen Augen während der Menstruation als unsichtbar gilt, wenn gleich zuvor gesagt wurde, daß die Augen viele Adern enthalten (also blutreich sein können); außerdem ist es schwerlich anzunehmen, daß blutunterlaufene Augen schwieriger zu beobachten sind als vom Samen affizierte Augen (daß der Satz über das Adernreichsein der Augen erklärte, warum der Unterschied in den weiblichen Augen nicht sichtbar ist, wie es Gallop [1990, 146] annimmt, ist höchst unwahrscheinlich; eher erklärt der Satz die Möglichkeit zu einer derartigen Affektion während der Menstruation).

Eine ganz andere Deutung der Parenthese, bei der von einem Parallelismus zwischen Männern und Frauen gar nicht die Rede ist (also Möglichkeit [b]), wird vorgeschlagen von Beare: „The object of the parenthetic words is to explain not the ἔνεστι, but the fact that, although ἔνεστι, it escapes *our* notice. This is due to the fact that the ἀλλοίωσις required for perception depends on the presence of opposites (cp. de An., where the doctrine πάσχει τὸ ἀνόμοιον [ὑπὸ τοῦ ἀνομοίου] πεπονθὸς δ' ὅμοιόν ἐστιν is laid down as fundamental). Owing to the identity of φύσις here the requisite ἀνομοιότης does not exist: hence ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι τῶν γ. ἡμῖν ἄδηλος.“ (so auch Tricot). Diese Lösung kann nicht überzeugen, denn sie basiert auf einem Gedanken, der nicht im Text steht und auch keineswegs durch den Wortlaut impliziert wird; außerdem wäre, wenn diese Lösung zuträfe, die Parenthese dann nicht nach ἔνεστι δέ, sondern nach ἄδηλος zu erwarten (dieser Einwand gilt auch der Übersetzung von Bussemaker). Hinzu kommt noch, daß es durchaus fraglich ist, ob sich dieser Gedanke über die Forderung einer ἀνομοιότης in dieser Formulierung tatsächlich als „grundlegend“ aus De anima ableiten läßt, denn Aristoteles sagt nirgends, daß eine „presence of opposites“ für die Sinneswahrnehmung *gefordert* ist (vgl. dazu die überzeugende Widerlegung durch Siwek, Anm. 35, und Shankman, z. St.; Beares auffallend unbestimmter Hinweis bezieht sich offenbar auf 417a 17–20). Außerdem würde es sich sogar dann immer noch um eine ἀνομοιότης zwischen Sinn und Sinnesobjekt handeln; dies wird aber gar nicht durch die Parenthese impliziert – es sei denn, daß auch die Augen von Männern durch Samen affiziert sind, aber das gehört ja eben nicht zu Beares Interpretation (er faßt ὄμμασι ausdrücklich als die Augen von Frauen auf); und sogar dann muß noch eingewendet werden, daß eine gemeinsame φύσις („materieller Ursprung“) von Samen und Menstrualblut keineswegs eine visuelle ὁμοιότης zwischen den vom Samen affizierten männlichen Augen und den vom Menstrualblut affizierten weiblichen Augen impliziert (Shankman: „it is hard to see what the connection is between the likeness in species of semen and katamenial

fluid and seeing veins in other people's eyes"). Beares Lösung zum Problem der Parenthese muß also abgelehnt werden.

Schließlich sei noch auf die Deutung dieses Satzes durch Shankman aufmerksam gemacht, die sich auf eine Bemerkung im Kommentar des Adam von Buckfield stützt (und auch von Albertus Magnus vertreten wird): „Quia eadem est natura seminis et menstrui. Unde sicut semen generatur ex superfluitate ultimi digesti, sic et menstruum; et ita est in mulieris oculo, et oculos infectos movet..." Die Worte „ultimi digesti" (ἐσχάτη τροφή, „letzte Nahrung") wären mit GA 766b 9ff. zu verbinden, wo gesagt wird, daß der Samen die letzte Nahrung sei und daß dieser sich zu allen Körperteilen verteile (also auch zu den Augen). Die Parenthese ἡ γὰρ αὐτὴ ... καταμηνίων begründete dann, warum anzunehmen ist, daß Menstrualblut die Augen affiziert, obwohl diese Affektion nicht wahrzunehmen ist: Dieser Grund wäre, daß auch der Samen dies tut (was evident ist), und weil Samen und Menstrualblut dieselbe Natur haben, muß es auch für das Menstrualblut gelten: „the sperm passes to all bodily parts, and, so too, must the katamenial fluid which is analogous to sperm." Diese Deutung ist also eine Variante von der des Ross (s. oben); abgesehen von den Einwänden, die dagegen erhoben wurden, ist noch zu sagen, daß die Stelle in GA 766b 9ff. sich auf die Verteilung des Samens in allen Körperteilen des *Embryos* bezieht, nicht aber auf eine periodische Ausscheidung des Samens oder Menstrualblutes.

„denn die Natur des Samens...": Samen und Menstrualblut entstehen beide aus Blut, aber der Samen ist „gekochtes Blut", das Menstrualblut jedoch „ungekochtes Blut" (ἄπεπτον αἷμα), denn die Frau hat weniger Wärme im Körper (welche für das πέττειν notwendig ist) als der Mann. Vgl. GA 726b 3ff.; b 31ff.; 727a 26ff.; 728b 33; 737a 27–28; 774a 2–3; 776b 11–12 (wo es heißt: ἔστι δὲ τό τε ἀρρένων περίττωμα καὶ τὰ καταμήνια τοῖς θήλεσιν αἱματικῆς φύσεως).

a 9–11 „Die Luft ... affiziert wird" (ὁ δ' ἀὴρ κινεῖται ... πάσχει): Zur Stellung dieses Satzes im Gedankengang s. Anm. zu a 3. αὐτῶν verweist auf τὰ ὄμματα (a 7) zurück (recht unwahrscheinlich ist eine andere Möglichkeit, es bezüglich σπέρμα καὶ καταμήνια aufzufassen oder nur bezüglich καταμήνια, wie Sophonias [33, 20] paraphrasiert; ebenfalls inakzeptabel ist daher das von E und V gelesene αὐτοῦ, das sich nur auf σπέρμα oder auf ein impliziertes αἷμα beziehen könnte). Zur Vermittlung sensitiver Bewegung durch die Luft vgl. Div. 464a 6ff.; An. 418b 4ff.; und oben zu 459a 28ff.

„die damit verbundene Luft" (συνεχῆ ὄντα): Vgl. An. 419a 13: ἀλλὰ τὸ μὲν χρῶμα κινεῖ τὸ διαφανές, οἷον τὸν ἀέρα, ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος κινεῖται τὸ αἰσθητήριον. Die Kontinuität des Mediums ist die Bedingung für die Vermittlung der Bewegung.

„die sich bei den Spiegeln befindet" (τὸν ἐπὶ τῶν κατόπτρων ἀέρα): Also an der Stelle, wo das Medium der Bewegung (die Luft) an den Spiegel grenzt.

„und zwar in einer solchen..." (καὶ τοιοῦτον οἷον αὐτὸς πάσχει): Das, was eine Portion Luft „erleidet", bringt sie bei einer anderen Portion hervor. αὐτός bezieht sich auf ὁ ἀήρ (a 9). Vgl. oben 459a 31: καὶ πάλιν οὗτος κινούμενος ἕτερον (sc. κινεῖ).

a 11 „und diese Luft ... Weise" (ὁ δὲ τοῦ κατόπτρου τὴν ἐπιφάνειαν sc. τοιαύτην ποιεῖ): Zu ἐπιφάνεια im Sinne von „Oberfläche" vgl. Sens. 439a 31; Met. 1002a 4.

a 12–14 „Wie bei Kleidern die saubersten ... sichtbar" (Ὥσπερ δὲ τῶν ἱματίων ... κινήσεις): Dieser Satz läßt sich auf drei verschiedene Weisen konstruieren (vgl. Ross, z. St.):

[i] Man läßt die Apodosis bei τὰ μάλιστα καθαρά beginnen (also Komma nach ἱματίων); dann ist bei τὰ μάλιστα καθαρὰ (κάτοπτρα) zu ergänzen;

[ii] man läßt sie bei καὶ τὸ μάλιστα anfangen, bei dem (καθαρὸν) oder vielleicht (καθαρὸν κάτοπτρον) zu ergänzen ist; τὸ γὰρ ... δέξηται ist dann Parenthese;

[iii] man läßt sie bei ὁ δὲ χαλκός beginnen, bei dem τὸ γὰρ ... κινήσεις als Parenthese aufzufassen ist; dies fordert die Annahme eines Anakoluths oder die Tilgung von δέ oder die von Ross vorgeschlagene Verbesserung δή.

Die Frage scheint noch dadurch kompliziert zu werden, daß in mehreren Hss. (β δ ε X H^a S P sowie Ant. Nov.) in a 14 τό ausgelassen wird; dies ist aber inhaltlich nicht akzeptabel, denn wieso würde das reine *gerade* die kleinsten Bewegungen sichtbar machen (vgl. Gallop 1990, 88 Anm. 21)? Gegen [i] spricht eine gewisse Redundanz, weil dann im nächsten Satz (ὁ δὲ χαλκός κτλ.) noch einmal von der Empfänglichkeit des Spiegels für kleine Bewegungen die Rede ist. Außerdem wird im nächsten Satz zwischen „aufnehmen“ (infolge von Glattheit) und „zeigen“ (infolge von Sauberkeit) unterschieden. Es wäre verständlicher, wenn erst ab ὁ δὲ χαλκός vom Spiegel geredet würde. Problematisch bei dieser Deutung ist auch die Verwendung von τῶν („So wie es auch von Kleidern die saubersten sind, die...“). Gegen [ii] spricht vielleicht, daß das zu ergänzende Verb δηλοῖ der vorangehenden Parenthese zu entnehmen ist. [iii] fordert, wie gesagt, die Annahme eines Anakoluths oder Textänderungen; außerdem ist die Verwendung von κινήσεις merkwürdig abstrakt. Es liegt nahe, [ii] den Vorzug zu geben und bei καὶ τὸ μάλιστα (καθαρὸν) zu ergänzen.

Auch hier findet sich der Zusammenhang zwischen τάχιστα und ἐλάχιστος (s. 459 b 23–24). Zur Analogie mit Kleidern vgl. GA 780 b 31–32: ὥσπερ γὰρ ἐν ἱματίῳ καθαρῷ καὶ αἱ μικραὶ κηλῖδες ἔνδηλοι γίνονται, οὕτως καὶ ἐν τῇ καθαρᾷ ὄψει καὶ αἱ μικραὶ κινήσεις δῆλαι καὶ ποιοῦσιν αἴσθησιν. Auffällig ist, daß an dieser Stelle in GA die Empfänglichkeit von reinen Kleidern für kleine Flecke zur Veranschaulichung der Empfänglichkeit eines „reinen“ Auges für kleine Bewegungen dient. Dies wird für die Frage, in welcher Weise die Spiegelanalogie wirklich als Anzeichen für die Empfänglichkeit der Sinnesorgane betrachtet werden kann, bedeutsam sein (s. „Allg. Bem.“ [2]).

460 a 14–15 „Das Erz ... empfindlich“ (ὁ δὲ χαλκὸς ... μάλιστα): Mit „Das Erz“ ist das Material des Spiegels gemeint: Antike Spiegel waren aus Eisen oder Erz gemacht (vgl. von Netoliczka 1921). Auf διὰ μέν folgt in a 17 διὰ δέ; die Unterscheidung zwischen „glatt“ und „rein“ wird auch in der Erklärung des Verharrens des Flecks (a 18–23) weitergeführt. Die Glattheit fördert die Empfänglichkeit für beliebige Bewegungen, die Reinheit fördert die Klarheit der Berührung. Zur Glattheit (τὸ λεῖον) als Bedingung für die Aufnahme der sensitiven Bewegungen vgl. An. 419 b 7; b 15–16; b 32; 420 a 1–2; a 23; Meteor. 373 a 35 (alles im Rahmen von Betrachtungen über die Fähigkeit gewisser Materialien wie Erz und Wasser zur Resonanz oder Reflexion). Vgl. auch Sens. 437 a 31–b 1, wo das Auge selbst als λεῖος bezeichnet wird.

„ist ... empfindlich“: αἰσθάνεται bedeutet eigentlich „nimmt wahr“; die Verwendung von αἰσθάνεσθαι bei unbeseelten Subjekten ist bei Aristoteles besonders merkwürdig (und, soweit ich sehe, ohne Parallelen), weil ja die Wahrnehmung als charakteristischer Unterschied zwischen Lebewesen und Nichtlebewesen (zu denen auch Pflanzen gehören) gilt: vgl. Juv. 467 b 24: τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον πρὸς τὸ μὴ ζῷον διορίζομεν; vgl. auch An. 403 b 27. Aber hier ist die Verwendung dieses Verbs wahrscheinlich dadurch motiviert, daß das, was mit dem Spiegel passiert, von Aristoteles zur Veranschaulichung dessen, was mit dem Wahrnehmungsorgan (αἰσθητήριον) passiert, geboten wird (im Gegensatz zu Michael, der schreibt, daß mit αἰσθάνεται eigentlich „wahrnehmbar machen“ gemeint ist [66, 16: Τὸ „αἰσθάνεται μάλιστα“ ἴσον ἐστὶ τῷ „αἰσθητὰς μάλιστα καὶ διαδήλους ἡμῖν ποιεῖ τὰς ἐν αὐτῷ κηλῖδας“]). Eine Parallele dazu bietet die hippokratische Schrift De morbo sacro (13, 7–8 Grensemann): ἅπαντα δὲ ταῦτα (gemeint sind die Erde, das Meer, die Flüsse, Quellen, Brunnen und Pflanzen sowie „alles, worin Feuchtigkeit ist“) αἰσθάνεται τοῦ πνεύματος τούτου, καὶ ἔκ τε λαμπρῶν δνοφώδεα γίνεται

καὶ ἐκ ψυχρῶν θερμά ... πάντα ταῦτα αἰσθάνεται τοῦ νότου καὶ διαλλάσσει τὴν μορφὴν ἐς ἕτερον εἶδος: Auch hier dient die Beschreibung der Empfänglichkeit lebloser Objekte für Affektionen durch den Wind der Erklärung einer ähnlichen Empfänglichkeit des Gehirns. Vgl. auch [Hipp.] VM 15, 4. Vgl. dazu Kahn 1966, 71 Anm. 62.

a 15–17 „man muß die Berührung ... Säuberung" (δεῖ δὲ νοῆσαι ... ἀνάπλυσιν): Der Kontakt der Luft mit der Spiegeloberfläche besteht in einer Art leiser Berührung, die gewisse materielle Spuren zurückläßt. Daß Aristoteles das Wort „Berührung" (ἁφή) zur Bezeichnung des sensitiven Kontakts benutzt, ist geradezu auffällig: Im allgemeinen (meistens in polemischer Auseinandersetzung mit Demokrit) bekämpft er eben eine solche materialistische Vorstellung des Wahrnehmungsvorgangs (z. B. Sens. 442a 30ff.). Dies ist ein Anzeichen dafür, daß er die Grenzen seiner Wahrnehmungslehre bis zum Äußersten verschieben muß, um das Spiegelphänomen erklären zu können (s. „Allg. Bem." [1]). Bemerkenswert ist weiter die Verwendung von ἔκμαξις („Abwischen"); hier wird das Hervorbringen des Flecks damit verglichen, während es oben (459b 31) noch hieß, daß sich der Fleck schwerlich ἐκμάξαι („abwischen") läßt. Offenbar muß man an die Spuren denken, die entstehen, wenn man die Spiegeloberfläche mit einem feuchten Putzlappen reinigt. Aber die Bemerkung von Hett über ἀνάπλυσις („i.e. washing *on*, as of a pigment. There is no question of cleaning. The surface is *ex hypothesi* clean") trifft nicht zu, da die Einwirkung der Luft nur mit den bei einer Reinigung zurückgelassenen Spuren *verglichen* wird (außerdem ist Hetts Übersetzung von ἔκμαξις als „impression" bestimmt verfehlt).

a 18–21 „Der Grund, daß der Fleck ... glatt ist" (Τοῦ δὲ μὴ ἐξιέναι ταχέως ... λεῖον πάντῃ): Hier findet sich die Erklärung für die in 459b 31–32 genannte Einzelheit. Ein Subjektwechsel wird nicht markiert: Als Subjekt ist offenbar die durch die Berührung der Luft hervorgebrachte Affektion zu verstehen; erst im nächsten Satz findet sich wieder das Wort κηλίς. Erneut werden „Sauberkeit" und „Glattheit" als Ursachen unterschieden, aber hier sieht es wirklich nur wie Systemzwang aus, denn es ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde die Glattheit bewirkt, daß sich der Fleck nicht leicht abwischen läßt (es sei denn in dem Sinne, daß sie bewirkt, daß der Fleck sich so rasch ausdehnt, daß man ihn unmöglich mit dem Putzlappen aufnehmen kann). Zu διαδύεται vgl. Resp. 478a 20; Probl. 967a 25; a 27 (dort εἰσδύεται) (das von Ross abgedruckte διαδεύται ist wohl ein Druckfehler, denn die Form ist nicht überliefert und ein Verb διαδεύειν nirgends belegt). διὰ τῶν τοιούτων verweist auf τὰ καινὰ κάτοπτρα zurück. πάντῃ bedeutet, daß sich der Fleck über die ganze Oberfläche des Spiegels ausdehnt.

a 21–23 „Auf alten Spiegeln ... Oberfläche bleibt" (Ἐν δὲ τοῖς παλαιοῖς ... ἀλλ' ἐπιπολαιότερον): Vgl. für εἰς βάθος und ἀλλ' ἐπιπολαιότερον oben 459b 7: καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς. Für ἐμμένειν s. 460b 2.

a 23–32 *Paraphrase:* Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die erwähnten Tatsachen zeigen, daß kleine Unterschiede in den sensiblen Gegenständen in der Luft eine sensitive Bewegung hervorbringen können und daß die Wahrnehmung dieser Bewegung schnell vor sich geht. Außerdem ergibt sich daraus, daß das Auge nicht nur etwas erleidet, sondern auch eine Gegenwirkung ausübt. Als weiterer Beleg für die genannte schnelle Empfänglichkeit der Sinnesorgane gilt noch die Tatsache, daß präpariertes Öl schnell den Geruch benachbarter Objekte annimmt und daß auch Wein nicht nur den Geruch dessen, was man hineinwirft, sondern auch dessen annimmt, was neben das Gefäß, in dem er sich befindet, gestellt wird.

a 23–26 „Daß also auch ... klar hervor" (Ὅτι μὲν οὖν ... φανερὸν ἐκ τούτων): Das Resümee des Abschnitts knüpft in der Formulierung eng an seine Einführung (459b 23–27) an,

weicht aber auch etwas davon ab: In 459b 23–24 hieß es: ὅτι δὲ ταχὺ τὰ αἰσθητήρια καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται. Nun aber werden (wohl aufgrund der Analyse des Vorgangs beim Spiegel) zwei Themata probanda unterschieden: das Entstehen einer (sensitiven) Bewegung infolge kleiner Veränderungen in der Beschaffenheit des Sinnesobjekts und die schnelle Wahrnehmung (dieser Bewegung). In welcher Hinsicht hat der Passus diese Behauptungen tatsächlich erwiesen? Als Beispiel der μικρὰ διαφορά galt offenbar die veränderte Beschaffenheit der weiblichen Augen während der Menstruation (460a 3–9). Beispiel der dadurch hervorgebrachten κίνησις war die Bewegung durch die Luft (460a 9–11), welche zu einer αἴσθησις führen kann. Daß die Wahrnehmung schnell ist (ὅτι ταχεῖα ἡ αἴσθησις), ist nur erwiesen, wenn es sich in der Analogie auf das „Wahrnehmen" (αἰσθάνεσθαι, a 15) des Spiegels bezieht, also wenn man annimmt, daß dieses Wahrnehmen auf dieselbe Weise vor sich geht wie das Wahrnehmen der Sinnesorgane (s. unten). Von „Schnelligkeit" war nicht wörtlich die Rede, aber dies soll wahrscheinlich daraus hervorgehen, daß der Spiegel in dem Moment des Hineinschauens sofort affiziert wird (wie sich aus der Verwendung des Aorists in 459b 29 und von ταχέως λαμβάνει in a 28 unten zeigt; zu einer anderen Möglichkeit, wie die „Schnelligkeit" der Wahrnehmung aus der Spiegelanalogie hervorgehen könnte, s. unten „Allg. Bem." [3]).

In der Formulierung des dritten Probandums findet sich statt ποιεῖ, ἀντιποιεῖ und statt ὄψις, τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον. Die Verwendung von ἀντιποιεῖν weist darauf hin, daß diese „Gegenwirkung" auf dieselbe Weise vor sich geht (nämlich durch die Vermittlung einer qualitativen Veränderung durch die Luft), was beim Spiegelbeispiel sehr gut zutrifft (vgl. auch 459b 27: ὥσπερ καὶ πάσχει, οὕτω καὶ ποιεῖ τι). Die Formulierung τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον wird wohl durch die Wahl des Beispiels motiviert (vgl. a 3: τῶν ἐχόντων χρῶμα), dürfte jedoch auch darauf hinweisen, daß dieses ἀντιποιεῖν lediglich für das Gesicht, nicht aber für die anderen Sinne gilt (s. dazu unten).

460a 26–28 „Als Beleg für das Gesagte ... geschieht" (Μαρτυρεῖ δὲ τοῖς εἰρημένοις ... συμβαίνοντα): Es wird noch eine Analogie hinzugefügt, welche besagt, daß Wein und Salben schnell den Geruch benachbarter Objekte annehmen. Offenbar bezeugt dieser Vergleich nur die Tatsache, „daß die Sinnesorgane schnell kleine Unterschiede wahrnehmen" (τοῖς εἰρημένοις bezieht sich also nur auf die in 460a 23–24 zuerst erwähnten zwei Probanda): Die Empfänglichkeit von Wein und Salben ist mit der der Sinnesorgane vergleichbar (vgl. das αἰσθάνεσθαι des Spiegels, 460a 14–15). Wichtig ist auch, daß es sich hier um Beispiele von nichtvisuellen Empfindungen handelt: Die Empfänglichkeit für kleine Unterschiede gilt also tatsächlich auch für die anderen Sinne (vgl. Sprague 1985, 325 Anm. 6).

a 28–30 „Denn wenn Öl ... geschieht genau dasselbe" (Τό τε γὰρ παρασκευασθὲν ἔλαιον ... πάσχουσιν): μυρεψία kann die Präparation von Salben und Parfums, auch aber die Präparate selber bezeichnen (s. LSJ s.v.); letzteres ist wohl hier gemeint, weil es heißt, daß das Öl von Gerüchen affiziert wird, wenn es präpariert worden ist (παρασκευασθέν). – „schnell" (ταχέως): vgl. 459b 23 und 460a 24.

a 30–32 „denn nicht nur von Dingen ... Gerüche an" (οὐ γὰρ μόνον τῶν ἐμβαλλομένων ... τὰς ὀσμάς): Der Zweck dieser Erläuterung ist, zwischen einer „chemischen" Mischung von Stoffen und einer „sensitiven" Bewegung durch das Medium der Luft zu unterscheiden, damit klar ist, daß die Empfänglichkeit des Weins tatsächlich mit der der Sinnesorgane vergleichbar ist.

„neben die Fässer" (τοῖς ἀγγείοις): in denen der Wein aufbewahrt wird. Subjekt von ἀναλαμβάνουσι ist οἱ οἶνοι. – „wachsen" (πεφυκότων): Offenbar soll an stark duftende Pflanzen gedacht werden (Ant. übersetzt: „existunt"; Bender: „sich schon dort befinden", aber dies läßt sich unmöglich als Wiedergabe von πεφυκέναι akzeptieren).

Allgemeine Bemerkungen zum Abschnitt 459b 23–460a 32

Die Bedeutung dieses ganzen Abschnitts und seine Stellung im Gedankengang (d. h. innerhalb der zum Anfang des 2. Kapitels angefertigten Erklärung der Entstehungsweise des Traums) erweisen sich auch nach den Arbeiten von Preus (1968), Sprague (1985) und Lefèbvre (1988) immer noch als problematisch. Aus verschiedenen Gründen hat man die Authentizität des Abschnitts bezweifelt: Er sei dem „strengen Philosophen" Aristoteles unwürdig, er unterbreche den Gedankengang der Schrift in einer störenden Weise und enthalte eine Wahrnehmungstheorie, die mit Aristoteles' Aussagen in An. und Sens. in starkem Widerspruch stehe; vgl. Biehl 1898, v-vi: „ordinem male interrumpunt et res continent ... quae magis curiosum paradoxographum quam severum philosophum deceant"; Guthrie 1956, 274–275: „it is hard to believe that the man who set aside so widespread, tenacious and respectable a belief (sc. in the divine origin of prophetic dreams) accepted as fact the superstition that when a menstruous woman looks into the mirror its surface takes on a reddish tinge which may be difficult to remove ... Biehl was surely right to suspect the authenticity of this passage"; Lanza 1971, 1165 Anm. 6: Der Passus 459b 23–460a 23 sei eine Interpolation; die Formulierung in 460a 23 (ὅτι μὲν οὖν κτλ.) schließe an 459b 22 an und beziehe sich auf das in 459b 7–22 Gesagte, bei dem die Bemerkung über das ἀντιποιεῖν sich darauf beziehe, daß „il sensorio impressionato mantiene l'immagine ricevuta e la sovrappone in alcuni casi a quelle nuova". Auch Modrak (1987, 209 Anm. 50) hält die Erklärung der Spiegelaffektion durch die Einwirkung der Augen für unaristotelisch. Dean-Jones (1987, 256–257) hält den Passus für eine nacharistotelische Interpolation, weil in 460a 6–9 eine Ansicht über den Ursprung der Menstruation vertreten werde, die mit Aristoteles' Theorie in GA in Widerspruch stehe (s. aber Anm. z. St.).

Dagegen haben andere Ausleger sich gerade darum bemüht, den Zusammenhang der Passage mit ihrem Kontext nachzuweisen (Drossaart Lulofs 1947, xxx-xxxiii; Ross 1955, 222; Siwek 1963, 231 Anm. 31; Preus 1968, 180ff.; Sprague 1985). Aber zu der Frage, worin genau dieser Zusammenhang liegt, gibt es keine Übereinstimmung. Es lassen sich drei Hauptprobleme unterscheiden:

[1] Was liegt Aristoteles' Aussage, daß Spiegel beim Anblick einer menstruierenden Frau durch einen roten Fleck affiziert werden, zugrunde? Wie kann er das Gesagte als ein „Ereignis" (γινόμενον) bezeichnen: Beruht seine Aussage auf einer verfehlten Beobachtung oder auf Rationalisierung eines Aberglaubens? Wie kann er einen empirisch offensichtlich so leicht als falsch zu beweisenden Gedanken ernst nehmen? Was für einen Status hat für ihn diese ganze Geschichte?

[2] Die Erklärung, die Aristoteles von diesem ‚Phänomen' gibt (459b 32ff.), scheint eine Wahrnehmungstheorie vorauszusetzen, nach der beim Sehen vom Auge eine Emanation zum Sinnesobjekt ausgeht (die Behauptung, daß das Gesicht auch etwas „tut", ἀντι-ποιεῖ). Aber an anderer Stelle (Sens. 437a 18ff.) wird eine solche emanatorische Gesichtstheorie von Aristoteles ausdrücklich abgelehnt. Muß man, wie Drossaart Lulofs (1947, xxxii) und Preus (1968, 177ff.), mit einer Entwicklung in der aristotelischen Wahrnehmungstheorie rechnen, bei der die Passage Insomn. 459b 23ff. einer älteren Phase zugehört?

[3] Was hat der ganze Abschnitt zum Verständnis für die Entstehungsweise des Traums beizutragen? Handelt es sich nur um einen Exkurs über bestimmte Einzelaspekte der Sinneswahrnehmung im allgemeinen (vgl. den Titel bei Hett: „Vision affects the object seen")?

Zu [1]: Es muß (gegen die Spekulationen von O. Weinreich [1928, 151]) ausgeschlossen werden, daß der von Aristoteles beschriebene Vorgang (wenn eine Frau während der Menstrua-

tion in den Spiegel schaut, entsteht auf seiner Oberfläche ein blutroter Fleck, der auch dann zurückbleibt, wenn die Frau nicht mehr hineinschaut) tatsächlich passieren kann. Zwar waren antike Spiegel aus Eisen oder Erz gemacht und konnten somit beschlagen, anlaufen oder rosten (obwohl sich dies schwerlich mit einem „blutroten Nebel" vergleichen läßt); auch die Bemerkung über die adernreichen Augen dürfte auf eine wirkliche Beobachtung zurückgehen. Aber es ist nicht einzusehen, daß die Beschreibung des Aristoteles auf einer etwaigen Verknüpfung dieser beiden Feststellungen oder auf einer Fehlinterpretation wirklicher Beobachtungen (sog. „observational error") basieren könnte. Es muß sich um eine Geschichte handeln, die Aristoteles offenbar von einem Gewährsmann oder einer Gewährsfrau gehört hatte. Woher stammt diese Geschichte?

Verschiedene Ausleger (Drossaart Lulofs 1947; Ross 1955; vgl. auch Luria 1927, 462) sind der Meinung, daß es sich hier um einen offenbar bereits vorhandenen volkstümlichen Aberglauben handelt, der seinen Ursprung in religiösen oder magischen Vorstellungen über vermeintliche schädliche Effekte des Menstrualblutes hat. Daß es im Altertum solche Vorstellungen gegeben hat, geht aus einem Kapitel der Naturalis Historia des Plinius hervor (VII 63–66; vgl. auch XXVIII 77–80 sowie Solinus, Collectanea Rerum Mirabilium I 54–56; Columella, De Re Rustica XI 3, 50; Geoponica XII 20, 5 und 25, 2). Plinius gibt eine Aufzählung aller Art verderblicher Wirkungen des Menstrualblutes auf Wein, Früchte usw. und erwähnt dabei auch die Einwirkung auf Spiegel: „speculorum fulgor adspectu ipso hebebatur ... aes etiam ac ferrum robigo protinus corripit" (vgl. dazu Wagenvoort 1941, 164–166; Hopfner 1938, 333ff.; die Einwirkung des Menstrualblutes auf Spiegel wird auch bei Proklos, Comm. in Remp. I 290; Zz. 19ff. [Kroll] genannt und ausdrücklich auf Aristoteles zurückgeführt; über die abergläubischen Vorstellungen und Assoziationen vom Menstrualblut in verschiedenen Kulturen s. Buckley/Gottlieb 1988 [zur Assoziation zwischen Menstruation und dem sog. „bösen Blick" s. darin den Aufsatz von Lawrence, 130–132]; Ploss/Bartels 1891, I, 256ff.; Marmorstein 1932, 39; Püschel 1988; Aubert 1989, 430ff.). Diese Vorstellungen und vielleicht ihre Kombination mit dem Glauben an einen „bösen Blick" (βασκανία) könnten diese Geschichte hervorgerufen haben (zum bösen Blick vgl. Probl. XX 34 und die Begründung dieses Glaubens bei Plutarch, Quaest. conv. V 7, 2 [681 a ff.]: πολυκίνητος γὰρ ἡ ὄψις οὖσα μετὰ πνεύματος αὐγὴν ἀφιέντος πυρώδη θαυμαστήν τινα διασπείρει δύναμιν, ὥστε πολλὰ καὶ πάσχειν καὶ ποιεῖν δι' αὐτῆς τὸν ἄνθρωπον ... πάσχειν μὲν καὶ κακοῦσθαι τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς ὄψεως ... δὲ δρᾶν καὶ βλάπτειν [in 682e heißt es weiterhin, daß dem Besitzenden des bösen Blicks selbst davon geschadet werden kann, wenn er in den Spiegel schaut]; zum bösen Blick s. auch Enders 1924, 53–54). – Gegen diese Möglichkeit ist aber einzuwenden, daß es nicht sicher ist, ob angesichts der Menstruation bereits im 4. Jahrhundert solche Vorstellungen existierten, denn in den griechischen Quellen finden sich keine vergleichbaren Belege (über die Verschwiegenheit des griechischen Quellenmaterials über magische oder rituelle Assoziationen mit Menstruation vgl. Parker 1983, 102–103).

Einen zweiten möglichen Ursprung der Geschichte bieten die abergläubischen Vorstellungen über Spiegel, vor allem der Glaube an das hellseherische Vermögen des Spiegels, der der Verwendung vom Spiegel als mantisches oder magisches Instrument zugrunde liegt (die sog. κατοπτρομαντεία; vgl. dazu Ganschinietz 1921; Delatte 1932, 133–184, bes. 149–153; Dodds 1973, 186–187; Meslin 1980; McCarty 1989; Roheim 1919, 210). Tatsächlich sind diese Vorstellungen bereits im 5. Jahrhundert belegt und scheinen vor allem bei den Pythagoreern beliebt gewesen zu sein. Einen Ansatzpunkt zur aristotelischen Passage bietet vielleicht die Erwähnung (in einem Scholion zu Aristophanes' Nubes 752 [Koster 1977, 157]) eines Spiegelexperiments pythagore-

ischer Herkunft: Bei Vollmond schreibt man mit Blut seine Wünsche auf einen Spiegel und richtet den Spiegel zum Mond, danach sieht man das Geschriebene im Mond reflektiert (ἀτενίσας πλήσιον εἰς τὸν τῆς σελήνης κύκλον ἀναγνοίη πάντα τὰ ἐν τῷ κατόπτρῳ γεγραμμένα ὡς ἐν τῇ σελήνῃ ⟨ἐγ⟩γεγραμμένα). Zwar handelt es sich hier nicht um Menstrualblut, aber hinsichtlich der auch bei Aristoteles bezeugten Assoziation zwischen dem Mond und der Menstruation (z. B. HA 582a 34ff.; GA 738a 16ff.; 767a 1ff.; vgl. auch die hippokratische Schrift De octim. part. I 78, 16ff. Grensemann; dazu Lloyd 1983, 91ff.) könnte dieser Text darauf hinweisen, daß es bereits in Aristoteles' Zeit abergläubische (mantische oder magische) Assoziationen zwischen Spiegeln, Blut und Menstruation gegeben haben dürfte (vgl. Meslin 1980, 328: „Le miroir est ainsi symbole lunaire et féminin"). Erwähnenswert ist auch eine Traumgeschichte bei Artemidor (Onir. V 67): „Es träumte einer, er halte auf der Straße nahe dem Marktplatz einen Barbierspiegel in der Hand, und es mache ihm großen Spaß, sich darin zu beschauen. ⟨Danach wurde der Spiegel ihm überlassen⟩, er besah sich darin und erblickte sein Bild voller Flecken. Der Mann hatte ein Liebesverhältnis mit einer Hetäre, die er ohne jemandes Zustimmung mit Gewalt zu sich nahm, und aus diesem Verhältnis entsprang ein Sohn, der nicht nur wegen seiner Abstammung, sondern auch deshalb, weil er schielte, mit einem Makel behaftet war. Der Spiegel des Barbiers kennzeichnete das Frauenzimmer als Prostituierte, die sich jedem hingab, die aber ihrem Verehrer das Verhältnis nicht leicht gemacht hatte; ⟨es hatten nämlich einige Leute ihn davon abbringen wollen⟩, diese Person zu sich zu nehmen. Da er ferner sein eigenes Bild erblickte, wurde ihm ein Sohn geboren, der ihm ansonsten in jeder Beziehung glich, doch wegen der Flecken mit einem Makel behaftet war." (Übers. K. Brackertz.) – Zweifellos könnten symbolische (psychologische, erotische usw.) Bedeutungen des Spiegelmotivs dieser Art beim Entstehen der von Aristoteles als Tatsache präsentierten Geschichte eine Rolle gespielt haben. Merkwürdig bleibt jedoch der Unterschied, daß es sich bei Aristoteles nicht um eine *Reflexion* handelt, sondern um einen wirklichen materiellen Anflug, der auf der Spiegeloberfläche zurückbleibt; aber es könnte sein, daß gerade in der Verkennung dieses Unterschieds und in der „materialistischen" Auffassung des Reflexionsvorgangs der aristotelische Beitrag zur Geschichte liegt (s. unten).

Mit einer solchen Auffassung der Reflexion stünde Aristoteles in der naturphilosophischen Optik nicht allein: Eine Ähnlichkeit mit unserem Passus bietet eine doxographische Nachricht über die Ansichten des Empedokles über Spiegelbilder: Ἐμπεδοκλῆς κατ' ἀπορροίας τὰς συνισταμένας μὲν ἐπὶ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κατόπτρου, πιλουμένας (oder: τελειουμένας) δ' ὑπὸ τοῦ ἐκκρινομένου ἐκ τοῦ κατόπτρου πυρώδους καὶ τὸν προκείμενον ἀέρα, εἰς ὃν φέρεται τὰ ῥεύματα, συμμεταφέροντος. (DK A 88; dazu Guthrie II 237–238 und Bollack 1965, III 1, 271–272). Empedokles scheint also die Reflexion auf eine Art materielle (wir würden sagen: chemische) Verbindung zwischen der Luft und der vom Spiegel „ausgeschiedenen" feurigen Substanz zurückgeführt zu haben. Bei ihm findet sich auch die abergläubische Vorstellung von einem Zusammenhang zwischen der weiblichen Periode und dem Umlauf des Mondes (DK A 80). Wenn aber der Gedanke einer Befleckung des Spiegels beim Anblick einer menstruierenden Frau empedokleischer Herkunft wäre, ist es immerhin fragwürdig, auf welche Weise Aristoteles, der ja sonst die optischen Ansichten des Empedokles ausdrücklich ablehnt, diesen in seine eigene Wahrnehmungs- und Reflexionslehre hätte aufnehmen sollen. Ähnliches gilt im Hinblick auf die Bemerkungen des Platon über Spiegelbilder in Tim. 46 a-b: „Denn aus der beiderseitigen Vereinigung des inneren und äußeren Feuers miteinander, und indem ferner jedesmal an der glatten Fläche ein einheitliches Feuer entsteht, das in vielerlei Hinsicht seine Form geändert hat, spiegeln sich notwendig alle derartigen Dinge, da das vom Gesicht ausge-

hende Feuer mit dem des Sehens an der Fläche des Glänzenden und Glatten sich vermischt.“ (τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν συμπαγοῦς γιγνομένου. Übers. H. Müller). Auch in dieser Vorstellung gibt es so viele Elemente, die Aristoteles ausdrücklich ablehnen würde, daß sie als direkte Quelle für unsere Spiegelgeschichte nicht in Betracht kommt. Diese Stellen sind aber deshalb erwähnenswert, weil daraus hervorgeht, daß es in Aristoteles' Zeit üblich war, in ziemlich „materialistischer“ Terminologie über die Reflexion zu sprechen: Der oben genannte Unterschied zwischen ‚Befleckung‘ und ‚Reflexion‘ war vielleicht auch für Aristoteles nicht so scharf, wie wir zu denken neigen.

Nach Sextus Empiricus (Pyrrh. Hyp. I 44 u. 126) gab es im Altertum auch die Auffassung, daß Menschen mit blutunterlaufenen Augen weiße Objekte als rot erscheinen. Diese ist mit unserer Spiegelgeschichte nur in beschränktem Maße vergleichbar, denn es handelt sich bei Aristoteles nicht um eine subjektive Illusion, sondern um einen auch von anderen Beobachtern wahrzunehmenden Anflug des Spiegels, der außerdem nur bei Frauen, nur während der Menstruation und nur bei Spielgeln stattfindet. Es könnte aber sein, daß beide Vorstellungen irgendeinen gemeinsamen Ursprung haben.

Eine ganz andere Möglichkeit, auf die ich vom Gynäkologen Dr. F.M. Helmerhorst aufmerksam gemacht wurde, ist, daß es denkbar wäre, daß die ganze Geschichte auf eine weibliche subjektive Erfahrung des eigenen Spiegelbilds während der Menstruation zurückgeht. Bekanntlich erfahren viele Frauen kurz vor (und auch während) der Menstruation mehr oder weniger heftige körperliche und psychische Störungen und Beschwerden aller Art, manchmal auch Depressionen. Es könnte sein, daß eine Projektion des inneren (und teilweise auch im Gesicht spürbaren) Zustands des Unwohlseins auf das eigene Spiegelbild derartige Erfahrungen hervorgebracht hat, die dann (vielleicht zuerst in der Form eines Vergleichs) in der Geschichte der Befleckung des Spiegels verbalisiert wurden. Die Geschichte entstammt dann nicht einer Kombination (männlicher) Beobachtungen, sondern dem weiblichen psychosomatischen Erlebnis (prä)menstrualer Störungen und ist dann, vielleicht durch die Vermittlung von Ammenmärchen, zu einem Aberglauben geworden (über das sog. Prämenstrualsyndrom s. Delaney/Lupton/Toth 1976, 61–91; Weideger 1976 passim).

Über alle diesen Möglichkeiten (die einander übrigens nicht unbedingt ausschließen) läßt sich freilich nur spekulieren. Wichtiger ist die Frage, wie Aristoteles diese Geschichte ernst nehmen konnte, obwohl sie sich u.E. so leicht falsifizieren ließe. Daß er Berichten, die ihm zu Ohren kommen, seinen Glauben schenkt, ohne sie selbständig empirisch zu kontrollieren, ist an sich keineswegs überraschend. Überhaupt hat Aristoteles (im Vergleich zur modernen Naturwissenschaft) weniger das Bedürfnis, Behauptungen über bestimmte Sachverhalte oder Vorgänge in der natürlichen Wirklichkeit mit eigenen Beobachtungen zu verifizieren; von einer systematischen und konsequenten Verwendung empirischer Beobachtungen bei der Überprüfung spekulativer Annahmen ist bei ihm nicht die Rede (vgl. Harig 1983; Lloyd 1978). Dies erklärt sich nur teilweise aus dem Umstand, daß nicht alle Gebiete der natürlichen Wirklichkeit sich im selben Maße zu empirischer Kontrolle eignen (etwa die Meteorologie und die Astrophysik im Gegensatz zur Anatomie) – und im Fall der Spiegelgeschichte darf man annehmen, daß eine derartige Kontrolle geradezu leicht zu vollziehen wäre. Wichtiger ist, daß Aristoteles die Neigung hat, denkbare Sachverhalte, die für ihn aufgrund von Voraussetzungen a priori und von Analogieschlüssen *zu erwarten* sind, als wirkliche Tatsachen vorauszusetzen, und zwar sowohl da, wo sie sich nicht leicht kontrollieren ließen (Beispiele bei Lloyd 1983, 100–101), wie da, wo ihre Überprüfung ganz einfach auszuführen wäre. Das Bedürfnis nach empirischer Kontrolle einer solchen Voraussetzung kommt einfach nicht auf, solange diese sich innerhalb seiner theoreti-

schen Annahmen und der ihm bereits bekannten Daten einordnen und verantworten läßt. Bei dieser Verantwortung spielen die zwei Erklärungsmechanismen der *Verallgemeinerung* und der *Analogie* eine wichtige Rolle (vgl. dazu Harig 1983, 169: „... einmalige, mehr oder weniger zufällige Beobachtung, die von ihm selbst oder von einem Gewährsmann, auf den er sich verließ, gemacht worden war, schien ihm als Grundlage und Voraussetzung für eine theoretische Verallgemeinerung auszureichen und weitere Kontrollen der ersten Beobachtung bzw. Nachricht überflüssig zu machen" sowie Lloyd 1983, 100: „... it becomes clear that he is more influenced, in these generalisations, by his expectation that there will be such correlations than by any direct empirical evidence").

Aus diesem Verfahren des Aristoteles lassen sich verschiedene merkwürdige, mit der Spiegelgeschichte vergleichbare Aussagen in seinen biologischen Schriften erklären, die u.E. in (auch für Aristoteles) offensichtlichem Widerspruch zu ganz einfach zu machenden Beobachtungen stehen: z. B. die berühmte Fehl-„Observation", daß bei Menschen, Schafen, Ziegen und Schweinen die männlichen Individuen mehr Zähne haben als die weiblichen (HA 501 b 19–21; über die mögliche empirische Grundlage dieser Aussage vgl. Harig/Kollesch 1977, 125; Harig 1983, 169; dazu Lloyd 1983, 102); oder die (schon genannte) Annahme eines Zusammenhangs zwischen dem weiblichen Zyklus und dem Umlauf des Mondes (GA 738 a 16 ff.), welche von Aristoteles damit begründet wird, daß bei abnehmendem Mond die Atmosphäre kälter werde, wodurch auch die weibliche Körpertemperatur niedriger werde, was das Eintreten der Menstruation zu Folge habe – bei dem Aristoteles offenbar nicht realisiert, daß die Menstruation dann bei allen Frauen im selben Moment eintreten müßte (dazu Dean-Jones 1989, 187–190; für andere Beispiele von evident falschen Behauptungen bezüglich der Menstruation s. GA 741 b 27 ff.; 726 b 8 ff.; 727 a 10 ff. [bei Shankman]; vgl. auch HA 552 b 15–18 über den Salamander, der ein Feuer auslöscht [dazu Lloyd 1979, 212]).

Bei der Geschichte der Befleckung des Spiegels durch die Augen einer menstruierenden Frau haben wir es also mit einer Rationalisierung eines bereits vorhandenen Aberglaubens zu tun, dessen Richtigkeit Aristoteles nicht in Frage zu stellen geneigt war, weil er zu seiner Erklärung sehr wohl fähig zu sein glaubte. Dabei dürften die folgenden Voraussetzungen eine Rolle gespielt haben:

[i] der Gedanke, daß sich der Spiegel wegen seiner Glattheit (διὰ τὸ λεῖος εἶναι) gut mit dem Auge vergleichen läßt;

[ii] der Gedanke, daß die körperliche Beschaffenheit während der Menstruation auch die Beschaffenheit der Augen beeinflußt, der seinerseits auf Ansichten über die Physiologie des Auges und über die anatomischen und physiologischen Beziehungen zwischen den Augen und den generativen Organen und Prozessen basiert, wie es diese offenbar in der Sexualmedizin seiner Zeit gegeben hat (vgl. die oben zu 460 a 3 zitierten Stellen aus GA und Probl. und aus den hippokratischen Schriften; dazu auch von Schumann 1975, 76–77 und 102).

[iii] der Gedanke, daß von den Augen eine „Bewegung" ausgeht, die durch die Luft zur empfänglichen Spiegeloberfläche vermittelt wird – also auf die für Aristoteles normale Weise einer visuellen Sinnesbewegung;

[iv] der Gedanke, daß sich das, was beim Spiegel geschieht, auf den ersten Blick sehr wohl mit dem, was normalerweise beim Sinnesorgan geschieht, wenn es vom Sinnesgegenstand bewegt wird, vergleichen läßt: Es handelt sich in beiden Fällen nicht nur um das Empfangen eines Abbilds, sondern um einen tatsächlichen physiologischen Vorgang im Sinnesorgan und auf dem Spiegel, der außerdem nachwirkt, wenn die Wahrnehmung nicht länger da ist. Die Spiegelaffektion bietet also eine gute Veranschaulichung der aristotelischen wahrnehmungstheoretischen

Grundgedanken des „Gleichwerdens von Sinn und Sinnesobjekt im Wahrnehmungsakt“ (An. 418a 4–5) und des „Aufnehmens der Form ohne die Materie“ (An. 424a 17–19; 425b 23; 435a 22). Der extreme Charakter dieses Beispiels wäre daraus zu erklären, daß es sich hier um eine besondere Situation handelt, in der zwei empfindliche Subjekte (der Spiegel und das Auge) einander wahrnehmen und dadurch sich selbst wahrnehmen (vgl. Sens. 437b 10: ἐκείνως δ' αὐτὸς αὐτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ ἐν τῇ ἀνακλάσει): Es müßte eine sehr rasche Kettenreaktion von Affektionen zwischen dem wirklichen und dem reflektierten Auge entstehen (vgl. Probl. 887a 25–28: ὅτι εὐκινητότατον ὁ ὀφθαλμός, καὶ μάλιστα ὁμοιοῦται τῷ ὁρωμένῳ τῶν ἄλλων, οἷον κινεῖται ἀπὸ κινουμένου, ὥστε καὶ ἀντιβλέπων τεταραγμένῳ ταράττεται μάλιστα), durch welche der Spiegel und das Auge sozusagen überlastet würden, was dann auf dem Spiegel zu der beschriebenen Befleckung führen könnte (letzteres wird aber in unserem Text nicht gesagt; außerdem stellt sich dann die Frage, warum dann nicht auch das Auge ganz und gar rot wird).

Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich, daß Aristoteles die Geschichte ernst nahm und für richtig hielt, weil er zu deren Erklärung sehr wohl fähig zu sein glaubte (vgl. den optimistischen Ton, der den ganzen Abschnitt durchzieht: δῆλον [459b 26], αἴτιον δέ, ὥσπερ εἴρηται [b 32], εὐλόγως [460a 4], διό [a 6], αἴτιον [a 9], φανερὸν ἐκ τούτων, μαρτυρεῖ δὲ τοῖς εἰρημένοις [a 26]).

Ob dieser Optimismus berechtigt war, d. h. ob die aristotelische Wahrnehmungstheorie wirklich zur Erklärung des Phänomens ausreicht, dürfte man übrigens sehr bezweifeln. Problematisch ist nämlich, wie gesagt, die Behauptung, daß die Beschaffenheit des Auges nicht nur im Spiegel reflektiert wird, sondern eine tatsächliche materielle Befleckung der Spiegeloberfläche hervorbringt, die, so heißt es, auch dann verharrt, wenn die Frau nicht mehr hineinschaut und die nicht nur für diese Frau, sondern auch für andere Betrachter wahrzunehmen ist. Zwar könnte man sagen, daß eben dies für das Verharren der Sinneseindrücke in den Wahrnehmungsorganen besonders illustrativ ist und daß die Stellung dieses Abschnitts im Kontext gerade der Veranschaulichung dieses Mechanismus (der auch bereits der Gegenstand des vorigen Abschnitts 459a 23–b 23 war) dienen dürfte. Dagegen ist aber folgendes einzuwenden: Wenn dieses Phänomen wirklich in dem für Aristoteles normalen Sinn einer Bewegungsvermittlung durch die Luft zu verstehen ist, stellt sich die Frage, ob nicht jedes beliebige Objekt zu einer solchen Einwirkung auf den Spiegel fähig sein müßte: Läßt jeder gefärbte Gegenstand bei der Reflexion (ἔμφασις, ἀνάκλασις) solche materielle Spuren auf der Spiegeloberfläche zurück, die auch nach der Reflexion noch darauf verharren? Und wenn man in die Augen einer menstruierenden Frau schaut, warum werden die eigenen Augen nicht ebensosehr davon affiziert wie der Spiegel (Augen sind ja wie Spiegel glatt und die reflektierende Wirkung der Iris war Aristoteles zweifellos bekannt [vgl. Platon, Alkibiades I, 132e])? Obwohl uns die Sonderabhandlung über Spiegel (459a 25–26) vorenthalten wird, ist es doch, hinsichtlich Aristoteles' Bemerkungen über die Reflexion im 3. Buch der Meteorologica, recht unwahrscheinlich, daß er diese Fragen bejahen würde (trotz seiner Aufmerksamkeit gegenüber der materiellen und physiologischen Einwirkung des Gegenstands auf das Sinnesorgan; vgl. Sorabji 1974, 72ff.). Dies implizierte aber, daß es sich in diesem Abschnitt um einen *abnormen* Fall der Reflexion handelte; dann stellt sich die Frage, kraft welcher besonderen Eigenschaft das Menstrualblut zu einer solchen Wirkung imstande ist. Gehört das Menstrualblut zu einer Sonderkategorie der ὁρατά? Oder spielen die Augen und die Kettenreaktion zwischen dem wirklichen und dem gespiegelten Auge hier die entscheidende Rolle? Ob sich Aristoteles all dieser Schwierigkeiten bewußt war, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen, aber man kann sich kaum dem Eindruck entziehen, daß im Hintergrund

immerhin eine volkstümliche Vorstellung über vermeintliche spezielle Wirkungen des Menstrualblutes (und vielleicht eine Verbindung mit dem Glauben an einen „bösen Blick“; vgl. Probl. XX 34) mitgespielt hat.

Zu [2]: In der Schrift über die Sinneswahrnehmung lehnt Aristoteles die Ansichten des Platon, des Empedokles und des Demokrit, daß das Sehen auf einer Emanation (von Feuer, Licht oder Atomen) aus dem Auge beruhe, ausdrücklich ab (Sens. 437a 18–438b 16; bes. 438a 25ff.): Es sei überhaupt unwahrscheinlich, daß das Sehen auf eine Emanation aus den Augen zurückgehe (Ἄλογον δὲ ὅλως τὸ ἐξιόντι τινὶ τὴν ὄψιν ὁρᾶν καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων, ἢ μέχρι τινὸς ἐξιοῦσαν συμφύεσθαι, καθάπερ λέγουσί τινες). Nun scheint die Aussage über das (ἀντι)ποιεῖν des Gesichts in 459b 27 und des Auges in 460a 25 eben eine solche Emanationslehre zu implizieren. Hinzu kommt noch, daß sich auch an anderen Stellen seiner Schriften Formulierungen finden lassen, die eine emanatorische Gesichtstheorie vorauszusetzen scheinen (z. B. Cael. 290a 17–24: ἡ γὰρ ὄψις ἀποτεινομένη μακρὰν ἑλίσσεται διὰ τὴν ἀσθένειαν ... ἐγκρατὴς οὖσα πρὸς αὐτοὺς ἀφικνεῖται ἡ ὄψις; oder Meteor. 370a 18: ἀνακλωμένης ἀπ' αὐτοῦ τῆς ὄψεως πρός τι; vgl. auch Meteor. 343a 20; 372a 17–26; 378a 12; dazu Preus 1968, 177–178). Darum hat man an eine Entwicklung in der aristotelischen Wahrnehmungstheorie gedacht, bei der die Emanationslehre allmählich durch die Theorie von An. II 6–7 und Sens. 2 ersetzt wurde (die Sinneswahrnehmung sei ein „Erleiden“ der Sinne; das Gesicht werde mittels einer Bewegung affiziert, die vom Sinnesobjekt durch die Luft zum Auge geführt wird; vgl. Drossaart Lulofs 1947, I, xxxii-xxxiii).

Hierzu ist zuerst zu bemerken, daß es überhaupt fraglich ist, ob sich eine solche Entwicklung aufzeigen läßt. Eher sieht es so aus, daß in den meisten Fällen diese scheinbar emanatorische Terminologie nur metaphorisch ist (d. h. nicht beansprucht, den Vorgang in allen Einzelheiten genau zu beschreiben) und daß ὄψις in diesen Fällen als „der Blick“, d. h. „das Sehen eines Objekts“ (also die Tatsache, daß wir ein Objekt sehen) aufgefaßt werden muß. Andere Stellen weisen darauf hin, daß Aristoteles es in diesen meteorologischen Kontexten (wo es sich, auffallenderweise, immer um Fernsichtigkeit handelt, entweder geradlinig oder durch Reflexion) für irrelevant hielt, zwischen den alternativen Gesichtstheorien zu entscheiden (vgl. GA 781a 3ff.: οὐθὲν γὰρ διαφέρει τὸ λέγειν ὁρᾶν, ὥσπερ τινές φασι, τῷ τὴν ὄψιν ἐξιέναι ... ἢ τὸ τῇ ἀπὸ τῶν ὁρωμένων κινήσει ὁρᾶν: vgl. auch An. 435a 6: διὸ καὶ περὶ ἀνακλάσεως βέλτιον ἢ τὴν ὄψιν κλᾶσθαι, τὸν ἀέρα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σχήματος καὶ χρώματος [wo sich sein eigener Vorzug erkennen läßt]). Aber wie dem auch sei, es ist überhaupt recht unsicher, ob im Insomn.-Text wirklich eine solche allgemeine Emanationslehre des Gesichts in Anspruch genommen wird. Preus (1968, 180) hat richtig festgestellt, daß es im Text nirgends ausdrücklich heißt, daß dieses ποιεῖν des Gesichts die Bedingung für das *Sehen* wäre (so auch Ross; Laurenti; Shankman). Nach Preus meint Aristoteles mit dem (ἀντι)ποιεῖν die Wirksamkeit der Sinnesorgane beim *Träumen*. Die Wirkung dieser Organe wäre dann mit der eines Reflektors oder Spiegels vergleichbar (vgl. zu dieser Deutung auch Lefebvre 1988, 201ff.; Pachet 1985, 198–199; Rolfes 1924, 144 Anm. 7: „Für die Möglichkeit, daß der äußere Sinn, der gelitten hat, auch, indem er Phantasiebilder wachruft, wirkt, wird weiter unten der Fall mit dem Spiegel als Beleg gebracht“; Lanza 1971, 1166 Anm. 6). Wenn diese Deutungsmöglichkeit zuträfe, wäre außerdem eine engere Beziehung des Abschnitts zum Kontext hergestellt. Als Belege für ein solches Hervorbringen einer Sinnesbewegung durch die Sinnesorgane dürften im folgenden die Stellen 460b 3; b 24ff.; 461a 4ff.; a 30ff.; 461b 12–13 (wo zwar nicht von ποιεῖν, wohl aber von ἐνεργεῖν die Rede ist) und b 27–28 herangezogen werden: Es handelt sich dann um die Vermittlung der im Sinnesorgan zurückgebliebenen Bewegungen durch das Blut bis zur ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως im

Herzen. (Übrigens wäre in dieser Hinsicht von Preus' Deutung abzuweichen: Nirgends spricht Aristoteles von einer „return movement from the heart to the eyes“; in 461 a 5–6 ist umgekehrt von einer παλίρροια τοῦ θερμοῦ ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντὸς ἐπὶ τὴν ἀρχὴν (τῆς αἰσθήσεως) die Rede: Erst dort werden die Sinnesbewegungen sichtbar.)

Es ist aber fragwürdig, ob die von Preus (und anderen) vorgeschlagene Möglichkeit zutrifft, denn die Tatsache bleibt, daß Aristoteles auch seine Erklärung des in der Analogie beschriebenen Sachverhalts (der Affektion des Spiegels durch die Augen) mit diesem Mechanismus des ἀντιποιεῖν begründet (460 a 1–2): Hier jedenfalls ist vom Träumen gar nicht die Rede. Zweiter Einwand gegen diese Auffassung ist, daß man annehmen müßte, daß dieses ποιεῖν nicht nur für das Gesicht, sondern auch für die anderen Sinne vorauszusetzen wäre (das Träumen beruht ja auch auf dem Zurückbleiben der Bewegungen bei den anderen Sinnen, vgl. 459 a 25; b 20–22; 461 a 28 ff.). Zwar wird das ποιεῖν von Aristoteles nicht ausdrücklich auf das Gesicht *beschränkt,* aber in 460 a 25–26 heißt es auffälligerweise: τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον. Zwar könnte dies mit dem visuellen Charakter des Beispiels zu tun haben, aber es fällt auf, daß das andere Probandum (ὅτι δὲ ταχὺ τὰ αἰσθητήρια καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται) ausdrücklich auch auf die anderen Sinnesorgane angewandt, die aktive Gegenwirkung jedoch nur dem Gesicht zugesprochen wird. Man könnte dazu noch einwenden, daß Aristoteles bekanntlich die Neigung hat, vorwiegend über die visuelle Wahrnehmung zu sprechen, obwohl das Gesagte meistens auch für die anderen Sinne gilt (vgl. 461 a 21 und die obligaten Hinzufügungen in 458 b 7–8; 459 a 3–4; 461 a 28–30); aber hier scheint der Formulierungswechsel καὶ ὅτι ταχεῖα ἡ αἴσθησις, ἔτι δὲ καὶ ὅτι οὐ μόνον πάσχει, ἀλλὰ καὶ ἀντιποιεῖ τὸ τῶν χρωμάτων αἰσθητήριον doch wohl bedeutsam.

Eine andere Möglichkeit ist, daß die Aussage über das ποιεῖν des Gesichts sich nicht auf das Sehen, sondern auf die *Reflexion* bezieht. Die Zeilen 459 b 26–27 wären dann so zu verstehen: „Sogleich ergibt sich daraus, daß (in diesen Fällen) das Gesicht nicht nur etwas erleidet (indem es sieht), sondern auch etwas hervorbringt (indem es reflektiert wird).“ Zuerst leuchtete dann ein, warum das (ἀντι)ποιεῖν nur für das Gesicht, nicht für die anderen Sinne gilt. Außerdem erklärt sich dann auch die Ähnlichkeit in der Formulierung zwischen unserem Text und den scheinbar „emanatorischen“ Aussagen in den Meteorologica, wo mehrmals vom ἀνακλᾶσθαι der ὄψις die Rede ist (343 a 3; 370 a 18; 372 a 30; b 16; 373 a 2–3; a 35; 378 a 10–12; dazu Lee 1952, 243; Preus 1968, 178; Louis 1982 II, 153 Anm. 5; Beare 1906, 66 Anm. 1, 84 Anm. 1). Daß aber auch bei dieser Deutung des Insomn.-Textes Aristoteles nicht dieselbe Theorie vertritt, die er in Sens. bestreitet, zeigt sich an den Stellen in Sens. 437 a 31 ff. und in An. 435 a 4–10. Im ersteren Passus, der gerade im Kontext dieser antiemanatorischen Polemik steht, beschäftigt sich Aristoteles mit einem Phänomen, das heute als Autoretinoskopie bezeichnet wird: Wenn man im Dunkel mit den Augen blinkert, sieht man ganz kurz zwei Lichtblitze, als ob das Augenlicht reflektiert würde; die Erklärung sei nach Aristoteles, daß glatte Gegenstände im Dunkel glänzen, jedoch kein Licht hervorbringen und daß auch die Iris des Auges diese Wirkung ausübe (vgl. Platon, Alk. I, 132 e), weil sie zu den glatten Gegenständen gehört; das Auge wirke so schnell, daß es den Lichtblitz, den es selbst hervorgebracht hat, sofort auch wahrnimmt (τὰ γὰρ λεῖα πέφυκεν ἐν τῷ σκότει λάμπειν, οὐ μέντοι φῶς γε ποιεῖν, τοῦ δ' ὀφθαλμοῦ τὸ καλούμενον μέλαν καὶ μέσον λεῖον φαίνεται. Φαίνεται δὲ τοῦτο κινουμένου τοῦ ὄμματος διὰ τὸ συμβαίνειν ὥσπερ δύο γίγνεσθαι τὸ ἕν. Τοῦτο δ' ἡ ταχυτὴς ποιεῖ τῆς κινήσεως, ὥστε δοκεῖν ἕτερον εἶναι τὸ ὁρῶν καὶ τὸ ὁρώμενον ... ἐκείνως δ'αὐτὸς αὐτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ ἀνακλάσει. Vgl. hierzu auch An. 419 a 2–7). Dieser Passus gibt einen Eindruck davon, was Aristoteles mit dem ποιεῖν des Gesichts gemeint haben könnte, und man könnte sagen, daß die Spiegelung

(ἀνάκλασις) eine Form dieser Strahlung (λάμπειν) wäre. Bedeutsam ist auch, daß das Phänomen von Aristoteles durch die Schnelligkeit (ταχυτής) des Auges erklärt wird – dasjenige also, was auch im Insomn.-Passus veranschaulicht werden soll. Jedenfalls zeigt sich hier, daß Aristoteles seine eigene Erklärung ausdrücklich der empedokleischen Emanationslehre gegenübergestellt, so daß die Annahme einer früheren „emanatorischen" Gesichtstheorie des Aristoteles sich jedenfalls nicht mit dem Insomn.-Passus belegen läßt. Die andere Stelle in An. 435 a 4–10 spricht explizit über die Reflexion: ὁ δ' ἀὴρ ἐπὶ πλεῖστον κινεῖται καὶ ποιεῖ καὶ πάσχει, ἐὰν μένῃ καὶ εἷς ᾖ. διὸ καὶ περὶ ἀνακλάσεως βέλτιον ἢ τὴν ὄψιν ἐξιοῦσαν κλᾶσθαι, τὸν ἀέρα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σχήματος καὶ χρώματος, μέχρι περ οὗ ἂν εἷς ᾖ. ἐπὶ δὲ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς· διὸ πάλιν οὗτος τὴν ὄψιν κινεῖ, ὥσπερ ἂν εἰ τὸ ἐν τῷ κηρῷ σημεῖον διεδίδοτο μέχρι τοῦ πέρατος. Es zeigt sich hier, daß der in Insomn. 460 a 9–11 beschriebene Vorgang dem τὸν ἀέρα πάσχειν ὑπὸ τοῦ σχήματος καὶ χρώματος (in diesem Fall: des Auges) genau entspricht.

Gegen diese Deutung wäre einzuwenden, daß dann die Einsicht ὅτι καὶ ποιεῖ τι ἡ ὄψις für das Verständnis der Entstehungsweise des Traums nichts beiträgt: Sie wäre dann nur ein Element dieser beabsichtigten „Sonderabhandlung" über die Spiegel (459 b 25–26). Aber vielleicht hat Aristoteles auch gar nicht die Absicht, mit dieser Einsicht das Phänomen des Träumens näher zu erklären. Daß das Probandum ὅτι καὶ ποιεῖ τι ἡ ὄψις einen anderen Status hat als das Probandum ὅτι ταχὺ τὰ αἰσθητήρια καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται, zeigen nicht nur die Formulierungen, mit denen es dem anderen gleichsam hinzugefügt wird (459 b 26: ἅμα δ' ἐξ αὐτοῦ δῆλον, 460 a 24: ἔτι δὲ καὶ ὅτι), sowie die Tatsache, daß es nur für das Gesicht gilt, sondern auch die Tatsache, daß es in 459 a 32 als *Erklärung* der Affektion des Spiegels bezeichnet wird: Das (ἀντι)ποιεῖν des Gesichts wird also deshalb so nachdrücklich erwähnt, weil es der Grund für das ist, was bei Spiegeln geschehen kann, nicht aber, weil es etwas mit dem Traumvorgang zu tun hätte.

Zu [3]: Nach diesen Ausführungen scheint der Zusammenhang der Passage zum Kontext im Verhältnis weniger problematisch. Dieser liegt gerade in der Beweisführung, ὅτι τὰ αἰσθητήρια ταχὺ καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται. Dabei ist zu beachten, daß das beschriebene Phänomen der Befleckung des Spiegels nur dann als Beleg für die Empfänglichkeit der Sinnesorgane gelten kann, wenn in der Analogie der Spiegel die Rolle des Sinnesorgans einnimmt (vgl. Sprague 1985; Lefèbvre 1988): Was in der Analogie die Augen sind, sind bei der Wahrnehmung die Sinnesobjekte, und mit der μικρὰ διαφορά aus 459 b 24 korrespondiert in 460 a 7 ἡ ἐν τοῖς ὄμμασι διαφορά. In der Analogie befindet sich der „kleine Unterschied" nicht auf dem Spiegel, sondern in den Augen (vgl. Sprague 1985, 324; daß es sich um einen kleinen Unterschied handelt, geht aus der Verwendung von ἄδηλος hervor). In dieser Hinsicht ist auch der Gebrauch von αἰσθάνεται beim Subjekt ὁ χαλκός (460 a 15) besonders signifikant; eine weitere Unterstützung bietet auch die Parallele zwischen 460 a 12–15 und GA 780 b 31–32 (s. oben und vgl. Sprague 1985, 325). Das, was bei Spiegeln geschieht, ist also eine Veranschaulichung für das, was beim Sinnesorgan geschieht; die Befleckung des Spiegels wäre mit dem „Aufnehmen der Form des Objekts ohne seine Materie" vergleichbar (vgl. An. 424 a 18: ἡ μὲν αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης), und dem Verharren des Flecks auf der Oberfläche des Spiegels (auch dann, wenn die Frau nicht mehr hineinschaut) entspräche das Verharren der Sinneseindrücke in den Sinnesorganen (auch dann, wenn sie nicht länger wirksam sind: 459 a 23 ff.).

Was hat diese Analogie für die Entstehungsweise des Traums zu besagen? Nach Sprague geht es darum, daß das Zurückbleiben des Flecks auf dem Spiegel (459 b 31–32; 460 a 18–23) das Zurückbleiben der Sinnesbewegungen in den Sinnesorganen illustrieren soll – dasjenige also, was Aristoteles auch im vorhergehenden nachgewiesen hat und was sich später in der Schrift

(Kap. 3) für das Entstehen von Träumen als besonders wichtig herausstellen wird (so auch Pachymeres 233, 44–47). Zu dieser Deutung wäre noch zu ergänzen, daß die Bemerkung über das Hineindringen des Flecks in die Tiefe des Spiegelmaterials (460a 19–23) auf das mehr oder weniger tiefe Eindringen der Bewegungen in die Sinnesorgane zurückverweisen würde (459a 7: καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς). All dieses ist gewiß nicht irrelevant, denn es könnte erklären, warum Aristoteles so ausführlich das Zurückbleiben des Flecks auf der Spiegeloberfläche behandelt und warum er im folgenden (460b 1–3) schreibt, daß „aus dem Gesagten“ hervorgeht, daß die Effekte der Sinneswahrnehmungen zurückbleiben (obwohl nicht sicher ist, daß mit „dem Gesagten“ auch auf die Spiegelgeschichte Bezug genommen wird).

Ein Einwand gegen diese Deutung ist aber, daß man den Abschnitt nicht nimmt, wie er geboten wird (nämlich als σημεῖον für die Tatsache, ὅτι τὰ αἰσθητήρια ... αἰσθάνεται). Zwar könnte man sagen, daß diese Tatsache von Aristoteles als der Darlegung des „Verharrensmechanismus“ untergeordnet betrachtet wird: Die Spiegelgeschichte würde dann eine Veranschaulichung der Bestimmung ἐπιπολῆς aus 459b 7 bieten (s. Anm. z. St.), und die Zeilen 460b 1–3 schlössen dann in einer Art Ringkomposition wieder an 459b 5–7. Dem ist zu entgegnen, daß dann der ganze Abschnitt nichts Neues bietet, obwohl die Anfangsformel (459b 23ff.) erwarten läßt, daß der Erklärung des Traumvorgangs ein neues Element hinzugefügt wird. Dieses neue Element ist aber gerade die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für kleine Unterschiede oder Veränderungen in den Sinnesobjekten – dasjenige also, was auch als Probandum der ganzen Passage bezeichnet wird: ὅτι τὰ αἰσθητήρια ταχὺ καὶ μικρᾶς διαφορᾶς αἰσθάνεται. Der Belang dieser Empfänglichkeit wird sich am Anfang des dritten Kapitels zeigen, wo es heißt, daß es vor allem die kleinen Sinnesbewegungen sind, welche im Schlaf zum Wahrnehmungsprinzip durchdringen und erkennbar werden (461a 3: ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρά; a 8: ὥσπερ τὰς μικρὰς δίνας; vgl. auch Div. 463a 8–21; zu dieser Deutung vgl. auch Drossaart Lulofs 1947, xxxi – obwohl man zugestehen muß, daß dies eine Deutung von 460b 28ff. voraussetzt, die nicht unumstritten ist und daß Aristoteles nirgends ausdrücklich die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für kleine Unterschiede als Ergebnis für seine Untersuchung nach dem Zustandekommen des Traums bezeichnet. Aus diesem Grund sieht Shankman, die 460b 28ff. anders auffaßt [s. Anm. z. St.], die Relevanz der Spiegelanalogie für das Träumen im folgenden: „In sum, I think that Aristotle is here explaining how we obtain certain 'bits' of dream-material. The μικραὶ διαφοραί are particularly interesting, because, presumably, they are so small that they may not be 'observed' when actually sensed; thus, they could be partially responsible for certain aspects of our dreams (and perhaps strange aspects at that) which are otherwise difficult to account for ... if perception is quick, then this may cause an abundance of sensations to enter unobserved – a fact which would also account for other unaccountable ‚images' in dreams.“ Dies findet aber nirgends im Text eine ausdrückliche Unterstützung.).

All dieses scheint beträchtlich unumstritten. Gegen diese Deutung wären aber zwei Einwände zu erheben: [i] Es ist geradezu verwirrend, daß das Auge in der Analogie die Rolle des *Objekts* der Wahrnehmung spielen soll; eine Interpretation, die ohne die Annahme eines derartigen Rollenwechsels des Auges auskommt, verdiente den Vorzug. [ii] Die *Schnelligkeit* der Sinneswahrnehmung, die von Aristoteles als eines der Probanda hervorgehoben wird, spielt innerhalb dieser Interpretation kaum eine Rolle; sie dient höchstens der *Empfänglichkeit* der Sinne (s. Anm. zu 459a 23 und vgl. die Übersetzung dieses Satzes durch Barnes: „That the senses are acutely sensitive to even a slight difference...“).

Aufgrund dieser Schwierigkeiten sei noch eine andere Möglichkeit erwähnt, welche jedoch auch nicht einwandfrei ist und mir darum nicht richtig erscheint. Diese wäre, daß die Spiegelge-

schichte die Schnelligkeit der Sinnesorgane in dem Sinne veranschaulicht, daß die Augen der menstruierenden Frau beim Schauen in den Spiegel sofort die kleine Veränderung in den reflektierten Augen bemerken; weil die Augen in dieser Situation sowohl Subjekt wie Objekt sind (weil sie reflektiert werden; vgl. das oben zitierte Sens. 437a 31ff.), entsteht eine Kettenreaktion zwischen den wirklichen und den reflektierten Augen, die so schnell ist, daß der Spiegel und die Augen in ganz kurzer Zeit so viel sensitive Stimulierung erleiden, daß sie überlastet werden. Dies zeigt sich auf dem Spiegel in der Form eines Flecks (ob und wie sie sich im Auge manifestiert, wird nicht erklärt). Eine Variante dieser Deutung, die aber viel weniger überzeugend ist, vertritt Sylvester Maurus: „Constat enim, quod statim ac speculum alteratur qualibet minima alteratione, nos videmus talem alterationem"; dies läßt sich nicht mit Aristoteles' Bemerkung in Einklang bringen, daß der Fleck auf dem Spiegel zurückbleibt.

Der wichtigste Einwand gegen diese Deutung ist, daß die meisten dieser Einzelheiten nicht im Text stehen, während die andere Deutung von der Verwendung von αἰσθάνεται (a 15) und von der Parallele zwischen a 12ff. und GA 780b 31–32 unterstützt wird. Zwar könnte man sich mit Recht wegen der Merkwürdigkeit des Beispiels beschweren und fragen, ob nicht ein anderes Beispiel klarer oder weniger irreführend gewesen wäre oder warum es gerade die Augen einer menstruierenden Frau sein müssen, deren Reflexion die Empfänglichkeit der Sinnesorgane veranschaulichen soll. Dies hängt wahrscheinlich damit zusammen, daß Aristoteles nicht leicht ein weniger verwickeltes Beispiel hätte geben können: Er war sich vielleicht dessen bewußt, daß nicht jeder beliebige Gegenstand zu einer solchen Einwirkung auf den Spiegel imstande ist (s. dazu oben zu [1]).

460a 32–b 16 *Paraphrase:* In bezug auf die ursprüngliche Fragestellung nach dem Wesen und der Entstehungsweise des Traums sind zwei Tatsachen vorauszusetzen: Die erste, die sich aus dem zuvor Gesagten ergibt, ist, daß auch dann, wenn der äußere Sinnesgegenstand nicht mehr da ist, die dadurch hervorgebrachten Wahrnehmungseffekte in den Sinnesorganen zurückbleiben und wahrnehmbar bleiben. Die zweite (neue) Tatsache ist, daß man sich in Zuständen starker emotioneller Erregung leicht in seinen Wahrnehmungen täuscht. Als Beispiele dieser Sinnestäuschung sind die Erfahrungen derjenigen Menschen zu nennen, die eine besondere Disposition zu Furcht oder Verliebtheit haben: Wenn sie unter dem Einfluß von Furcht bzw. Verliebtheit sind, brauchen sie nur eine kleine Ähnlichkeit, um eine Person als den Feind bzw. den Geliebten anzusehen. Und je stärker die Erregung ist, desto geringer ist die benötigte Ähnlichkeit zwischen dem wirklichen Objekt und dem, was sie zu sehen glauben. Ebenso gilt für alle Menschen, daß sie in Zuständen des Zorns oder der Begierde leicht in ihren Wahrnehmungen getäuscht werden, und zwar leichter, wenn diese Affektionen stärker sind. Und dasselbe erklärt auch, daß Fiebernde manchmal, wenn sie Linien auf der Wand sehen, diese zu einem Muster kombinieren und sie aufgrund einer geringen Ähnlichkeit als Tiere ansehen. Und diese letzten Täuschungen steigern sich der Intensität der Krankheit gemäß, so daß die Kranken sich zwar bei relativ schwachem Fieber der Falschheit dieser Erscheinungen noch bewußt sind, wenn aber das Fieber höher ist, sie die Erscheinungen für wirklich halten und sich davon beirren lassen.

An dieser Stelle rekapituliert Aristoteles die bisher erreichten Ergebnisse und bringt sie in Verbindung mit der ursprünglichen Frage nach dem Zustandekommen des Traums. Dann geht er weiter mit einer Betrachtung über die Sinnestäuschung. Dieses Phänomen wird zuerst beschrieben und mit Beispielen erläutert; in 460b 16ff. fängt eine Erklärung des Phänomens an. Erst im 3. Kapitel (461b 7ff.) wird sich zeigen, worin die Relevanz der Sinnestäuschung für den Traum liegt.

460a 32–b 3 „Im Hinblick auf ... verschwunden ist“ (Πρὸς δὲ τὴν ἐξ ἀρχῆς σκέψιν ... αἰσθητοῦ): Mit dieser σκέψις wird auf die Anfangsfrage des 2. Kapitels hingewiesen, nämlich „was der Traum ist und wie er entsteht“ (459a 23–24).

„was aus dem Gesagten hervorgeht“ (ὅπερ ἐκ τῶν εἰρημένων φανερόν): Nämlich aus dem Abschnitt 459a 23–b 23; bes. 459a 26–28 und b 5–7; vielleicht aber schließt der Verweis auch den unmittelbar vorangehenden Abschnitt über das Zurückbleiben des Flecks auf der Spiegeloberfläche ein (vgl. dazu oben „Allg. Bem.“ zu [3]).

„das von außen her stammende Wahrnehmungsobjekt verschwunden ist“ (ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ): Daß die Wahrnehmungsobjekte sich außerhalb des Wahrnehmenden befinden, ist ein Grundgedanke aus De Anima: Vgl. An. 417a 3–4 (die Aktivität der Sinnesorgane sei nicht möglich ἄνευ τῶν ἔξω); 417b 20 (bei der Sinneswahrnehmung sind τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας ἔξωθεν) und 417b 27–28 (ὅτι τὰ αἰσθητὰ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἔξωθεν). Das Wort θύραθεν bedeutet eigentlich „von außen *her*“: Die Verwendung dieses Wortes (statt ἔξω oder ἐκτός) hängt damit zusammen, daß die genannten αἰσθητά *wahrgenommene* Sinnesgegenstände sind, welche sozusagen von außen her in das Sinnesorgan hereingekommen sind (im Sinne vom „Aufnehmen der Form ohne die Materie“: An. 424a 17–19) und dort als αἰσθήματα anwesend sind. Die Bezeichnung θύραθεν markiert somit den Kontrast zwischen dem äußeren (verschwundenen) Sinnesobjekt und dem inneren (zurückbleibenden) Wahrnehmungseffekt. Es ist auffällig, daß Aristoteles später (460b 29–30) zwischen αἰσθήματα, die von außen (θύραθεν) stammen (d.h von einem äußeren Wahrnehmungsobjekt hervorgebracht werden), und αἰσθήματα, die aus dem Körper stammen, unterscheidet: Dies würde bedeuten, daß es auch innerhalb des Körpers „Wahrnehmungsobjekte“ (αἰσθητά) gibt, d. h. potentiell wahrnehmbare Dinge – was im Gegensatz zu den oben zitierten Stellen aus An. stünde und was eine Ergänzung zur hiesigen Aussage 460b 2 bedeuteten (s. auch Div. 463a 11 ff. für Beispiele).

b 2–3 „die Wahrnehmungseffekte, die ... zurückbleiben“ (ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα): Bei ἐμμένει ist (ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις) zu denken (vgl. 459a 27; b 6–7). αἴσθημα bezeichnet das Ereignis im Sinnesorgan, das von einer aktuellen Sinneswahrnehmung verursacht wird, also den Effekt einer Wahrnehmung (die Verwendung der Mehrzahl erklärt sich daraus, daß ein Wahrnehmungsgegenstand zu mehreren Wahrnehmungen führen kann, vgl. Beare: „... even when the external object of perception has departed, the impressions it has made persist“). Es ist eine innere Erfahrung (πάθος) im Sinnesorgan (der Verweis bei LSJ auf APo. 99b 36 als Beleg für „sense-object“ ist bestimmt verfehlt), die, so heißt es hier, auch nach dem Verschwinden des Wahrnehmungsgegenstands noch eine Weile verharren kann. Das αἴσθημα kann zu φαντάσματα oder νοήματα verarbeitet werden, wie auch hier durch die Bestimmung αἰσθητὰ ὄντα impliziert wird (vgl. dazu An. 432a 9–10).

„die als solche wahrnehmbar sind“ (αἰσθητὰ ὄντα): Diese Bestimmung ergänzt das ἐμμένει; man könnte auch übersetzen: „als Wahrzunehmendes zurückbleiben“ (vgl. Rolfes: „die wahrnehmbar bleiben“). Die αἰσθήματα sind potentielle Gegenstände der „Wahrnehmung“; daß es um eine andere Art „Wahrnehmung“ gehen muß als die Wahrnehmung, die diese Effekte hervorgebracht hat, zeigen die Beispiele in 459b 7–22; vgl. auch Mem. 450b 14 ff.: Wenn man sich an etwas erinnert, nimmt man die Affektion (das πάθος) wahr, die von der Wahrnehmung eines äußeren Gegenstands bewirkt wurde; dadurch, daß man diesen Eindruck als Abbildung des (nicht mehr vorhandenen) Gegenstands betrachtet, erinnert man sich an den Gegenstand. Dies ist ein Akt des Zentralsinns. Der Belang dieser Möglichkeit (daß αἰσθήματα wahrnehmbar sind) für den Traumvorgang wird sich im 3. Kapitel zeigen. Andere Belege dieses Terminus: Met. 1010b 32: τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος ἐστί; Met. 1063b 4; Mem. 450a 31; APo. 99b 36;

Somn. 456a 26). Zum Terminus vgl. Sorabji 1972, 82–83; Hartman 1977, 200ff.; Wedin 1988, 35ff.

b 3–4 „und außerdem, daß ... täuschen" (πρὸς δὲ τούτοις ... αἰσθήσεις): Bei πρὸς δὲ τούτοις ist auch (ὑποκείσθω) zu verstehen; τούτοις verweist auf die in ἓν μέν implizierten Tatsachen; das folgende ist also ein neues Element. – Zur Sinnestäuschung s. Anm. zu 458b 26ff.; die Relevanz des Täuschungsmechanismus für die Entstehungsweise des Traums wird sich erst in 461b 7ff. zeigen. Hier handelt es sich um die Sinnestäuschung im Wachzustand. Zur Formulierung ἀπατᾶσθαι περί vgl. An. 418a 12; sie weist darauf hin, daß nicht die Wahrnehmung falsch ist, sondern die damit einhergehende „Vorstellung" (φαντασία); vgl. Met. 1010b 2–3.

b 4 „wenn wir in Zuständen von Erregung sind" (ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες): πάθος bedeutet wörtlich „Leidenschaft" oder „Affektion", d.h. etwas, das einem widerfährt oder einen „affiziert"; die ersten zwei erwähnten Beispiele weisen auf eine spezifischere Gebrauchsweise hin („Zustand emotioneller Erregung"; zur Behandlung und Aufführung der πάθη in diesem Sinn vgl. EN 1105b 20ff. und Rhet. 1388b 32). Später aber (b 11; b 13) werden auch Fiebernde als Beispiel der ἐν πάθεσιν ὄντες erwähnt. In allen drei Fällen handelt es sich um „Affektionen" (s. dazu Shankman z. St., die auch auf die Definition in Met. 1022b 15–22 hinweist); in der Übersetzung ist diese Konsequenz nicht durchzuführen, daher „Erregung". Der Ausdruck ἐν πάθεσιν ὄντες findet sich auch in EN 1147a 15, wo als Beispiele θυμοὶ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδισίων genannt sind.

b 5 „z. B. der Feige in Furcht ... verliebt hat" (οἷον ὁ δειλὸς ἐν φόβῳ ... ἔρωτι): Es folgen drei Beispiele von Zuständen, in denen man für Sinnestäuschungen besonders empfänglich ist: Zuerst werden Menschen erwähnt, die kraft einer bestimmten Disposition bestimmten Erregungen besonders zuneigen; dann (b 8ff.) folgen Beispiele von Affektionen, die jedem Menschen (πᾶσαι, πάντες) widerfahren können; schließlich (b 11ff.) folgt ein Beispiel einer körperlichen Affektion (Fieber), also auch einer Affektion, die allen Menschen widerfahren kann, die aber in stärkerem Maße körperlicher Art und somit besser mit dem Schlaf vergleichbar ist. Bei allen Beispielen findet sich auch die Bemerkung, daß die Empfänglichkeit für Sinnestäuschungen gemäß der Intensität der Affektion zunimmt. Die Reihenfolge dieser Beispiele ist dadurch motiviert, daß das erste Beispiel das klarste ist, das zweite eine Verallgemeinerung davon bietet und das dritte sich am besten mit dem Schlafzustand vergleichen läßt. Die Bemerkungen über die Steigerung der Empfänglichkeit für Täuschungen antizipieren die in b 14–15 durch ἂν μέν ... ἐὰν δέ gegliederte Unterscheidung zwischen dem Bemerken oder Nichtbemerken der Täuschungen; auf diese Unterscheidung, die im folgenden (b 16ff.) genauer analysiert wird, wird später bei der Behandlung der Täuschung im Schlaf Bezug genommen (461b 30ff.), wo sie als eine zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν bezeichnet wird.

φόβος und ἔρως sind Beispiele von πάθη (konkrete Zustände emotioneller Erregung); δειλός und ἐρωτικός sind Bezeichnungen einer strukturellen Disposition (ἕξις), kraft derer ein Mensch einer bestimmten Leidenschaft besonders zuneigt; vgl. die Unterscheidung zwischen πάθος, δύναμις und ἕξις in EN 1105b 20ff. (24: ἕξεις δὲ καθ' ἃς πρὸς τὰ πάθη ἔχομεν εὖ ἢ κακῶς, οἷον πρὸς τὸ ὀργισθῆναι, εἰ μὲν σφοδρῶς ἢ ἀνειμένως, κακῶς ἔχομεν, εἰ δὲ μέσως, εὖ, ὁμοίως δὲ καὶ πρὸς τἆλλα). Der δειλός ist also zur Furcht disponiert (zu den aristotelischen Ansichten über δειλία vgl. EN 1115b 34ff.: ὁ δὲ τῷ φοβεῖσθαι ὑπερβάλλων δειλός. Vgl. auch 1104a 21; 1107b 1ff.; 1108b 15ff.; Rhet. 1366b 13); der ἐρωτικός ist zur Verliebtheit (oder zum Liebesgenuß) disponiert. Das Wort ἐρωτικός bedeutet also nicht einfach „verliebt", sondern „geneigt zur Verliebtheit" oder „geneigt zur sexuellen Liebe" (vgl. Rolfes: „der Lüstling";

Bender: „der zur sinnlichen Liebe Geneigte“); vgl. EN 1156b 1: „Jugend neigt auch sehr zur Sinnenliebe, denn sinnliche Liebe ist vorwiegend Leidenschaft und Jagd nach Lust. Daher verlieben sich die jungen Menschen ⟨rasch⟩ – und machen rasch wieder ein Ende: Das ändert sich nicht selten am gleichen Tag“ (Übers. Dirlmeier 1956, 173) und Platon, Resp. 474d 5.

460b 6–7 „so daß aufgrund ... zu sehen meint“ (ὥστε δοκεῖν ἀπὸ μικρᾶς ὁμοιότητος ... ἐρώμενον): Zur Verwendung von δοκεῖν s. Anm. zu 458b 29. Die „Ähnlichkeit“ besteht zwischen dem wirklichen Sinnesgegenstand und dem, was der von Erregung Ergriffene wahrzunehmen glaubt (vgl. unten zu 12). Die Rede von einer „kleinen Ähnlichkeit“ ist auffällig, weil es in 459b 24 hieß, daß sogar eine μικρὰ διαφορά eine Sinnesbewegung hervorbringen kann. Sowohl der „kleine Unterschied“ wie die „kleine Ähnlichkeit“ werden sich im 3. Kap. für die Erklärung des Traums als wichtig herausstellen: Der „kleine Unterschied“, weil Träume auf die (von diesen Unterschieden hervorgebrachten) kleinen Sinnesbewegungen zurückgehen (461a 1ff.), die „kleine Ähnlichkeit“, weil sich aus der Möglichkeit zur Täuschung aufgrund einer minimalen Ähnlichkeit die Erklärung des Täuschungscharakters der Träume ergibt (461b 10ff.; b 19).

b 7–8 „und je stärker ... zeigen können“ (καὶ ταῦτα ὅσῳ ἂν ἐμπαθέστερος ᾖ ... φαίνεται): ταῦτα verweist auf den in ἀπατώμεθα implizierten Begriff der Täuschungen zurück; Subjekt bei ᾖ ist die Person, der die Täuschung widerfährt.

b 8–11 „In derselben Weise ... Erregungen stehen“ (Τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ... πάθεσιν ὦσιν): Hier handelt es sich um Täuschungen, welche jedem Menschen (πάντες) passieren können, wo also die besondere Zuneigung zu bestimmten Erregungen fehlt (in der Terminologie von EN 1105b 24: wo die δύναμις zu diesen Erregungen genügt). Bei der ersten Gruppe war das Entstehen der Sinnestäuschung (und wohl die Weise, wie sie vor sich geht) offenbar evidenter; hier heißt es, daß die Täuschung in den in b 9–11 gemeinten Fällen „in derselben Weise“ vor sich geht, also auf demselben Mechanismus basiert; in beiden Fällen steigert auch die Intensität der Erregung die Empfänglichkeit für Täuschungen (b 7 ὅσῳ ἂν κτλ. und b 10 καὶ μᾶλλον ὅσον κτλ.).

Zur Definition von ὀργή vgl. Rhet. 1378a 31; An. 403a 30. In der Aufführung der πάθη in EN 1105b 20 werden ἐπιθυμία und ὀργή als erste erwähnt.

b 11–13 „Daher auch erscheinen ... kombiniert werden“ (Διὸ καὶ τοῖς πυρέττουσιν ... συντιθεμένων): Διό: Durch diesen Mechanismus, d. h. weil man sich unter dem Einfluß eines πάθος leicht täuscht. Hier wird also auch Fieber zu den πάθη gerechnet (explizit in b 13), obwohl es in b 4 den Anschein hatte, daß πάθος im engeren Sinne von „Erregung“ verwendet wurde (s. Anm. zu b 4). Man könnte sich noch überlegen, das Wort hier als bezüglich der mit Fieber einhergehenden Erregungen (z. B. Furcht) aufzufassen, aber dies ist nicht notwendig, weil im allgemeinen für Aristoteles der Unterschied zwischen dem „geistigen“ und dem „körperlichen“ Aspekt von Erregungen weniger scharf (schließlich ist ὀργή auch ein physiologischer Vorgang: An. 403a 30) und in diesem Kontext offenbar nicht relevant ist, wie sich auch später zeigen wird (461b 8: ἄλλοι δι᾽ ἄλλο πάθος εὐαπάτητοι, οὕτως ὁ καθεύδων διὰ τὸν ὕπνον).

Fieber (πυρετός) ist ein für Aristoteles typisches Beispiel eines Zustands, in dem Menschen für Sinnestäuschung besonders empfänglich sind: vgl. EN 1176a 13–14; Met IV 5 passim (bes. 1009b 5; 1010b 1; b 6–7; Met. 1063b 1–7; An. 422b 9). Eine vergleichbare Beschreibung der Wahnvorstellungen, die einem vom Delirium getroffenen Kranken widerfahren können, findet sich in der hippokratischen Schrift De affectionibus interioribus, Kap. 48: καὶ ὅταν τὸ ἧπαρ μᾶλλον ἀναπτυγῇ πρὸς τὰς φρένας, παραφρονέει· καὶ προφαίνεσθαι οἱ δοκέει πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἑρπετὰ καὶ ἄλλα παντοδαπὰ θηρία καὶ ὁπλῖται μαχόμενοι, καὶ αὐτὸς ἐν αὐτοῖσι δοκέει μάχεσθαι· τοιαῦτα λέγει ὡς ὁρῶν καὶ ἐπέρχεται, καὶ ἀπειλεῖ, ἢν μή τις αὐτὸν ἐᾷ ἔξω ἐξιέναι.

„weil sie die Linien kombinieren“: Für die Bestimmung τῶν γραμμῶν συντιθεμένων gibt es

zwei Möglichkeiten zur Interpretation: Entweder ist sie von ὁμοιότητα abhängig („aufgrund einer kleinen Ähnlichkeit (sc. zu den Tieren) der Linien, wenn sie zusammengebracht werden", d. h. des von den Linien gebildeten Musters), oder sie ist als gen. absol. aufzufassen („wenn [oder: da, wo] die Linien (an der Wand) zu einem Muster kombiniert werden"). Damit verbindet sich die Frage, ob συντιθεμένων sich auf das Zusammenkommen der Linien auf den Wand bezieht (so Mugnier: „à la suite d'une légère ressemblance de lignes assemblées" und Tricot: „en raison d'une vague ressemblance présentée par un simple assemblage de lignes") oder auf den durch Krankheit beeinflußten Wahrnehmungsakt der Fiebernden, die wegen ihres schwankenden Sinnesvermögens die getrennten Linien zu einem Muster oder einer Figur kombinieren, die einem Tier gleicht (so Bussemaker: „dum exigua similitudine permoti lineamenta componunt" und offenbar auch Rolfes: „indem die Linien, die sie da sehen, auf Grund einer kleinen Ähnlichkeit zu den entsprechenden Bildern zusammentreten" und Bender: „indem sich auf Grund einer kleinen Ähnlichkeit die Linien ihnen hiezu zusammensetzen"). Das letztere ist sowohl im Hinblick auf die Semantik von συντιθέναι (s. LSJ s.v.) wie auf die Verwendung der Präsensform wahrscheinlicher.

b 13–16 „Und manchmal nehmen ... bewegen" (καὶ ταῦτ' ἐνίοτε συνεπιτείνει ... πρὸς αὐτά): Mit ταῦτα wird auf die im vorigen Satz erwähnten Sinnestäuschungen verwiesen. ἐνίοτε ist merkwürdig und wäre nur zu verstehen als eine Antizipierung der mit ἐὰν δέ einsetzenden Beschreibung der Situation, in der sie sich der Täuschung nicht bewußt sind: „manchmal" oder „manche Menschen". Die intransitive Verwendung von συνεπιτείνειν („an Intensität zunehmen gemäß") ist äußerst selten (nur Plutarch, Mor. 451 d ist vergleichbar, aber der Text ist unsicher). τοῖς πάθεσιν bezieht sich auf den Krankheitszustand. Subjekt bei κάμνωσι ist οἱ πυρέττοντες. Bei ὅτι ψεῦδος ist „das, was ihnen erscheint" (τὸ φαινόμενον; vgl. 462 a 7) zu verstehen. Zu λανθάνειν vgl. Mem. 452 b 27 und unten 461 b 31 ff.

„sie sich sogar diesen Vorstellungen gemäß bewegen": καὶ κινεῖσθαι πρὸς αὐτά ist schwierig. Jedenfalls bezieht sich αὐτά auf die Figuren an der Wand. Man kann κινεῖσθαι im Sinne von Ortsbewegung auffassen; dann gibt es zwei Möglichkeiten: [i] „daß sie sich selbst zu diesen Figuren hinbewegen", bei dem πρός also richtungsbezeichnend ist (so Mugnier: „le malade fait même des mouvements vers les objets") oder: [ii] „daß sie sich selbst gemäß diesen Vorstellungen bewegen", d. h. sich verhalten, als wären diese Vorstellungen wirklich (so Tricot: „ses mouvements se règlent sur ces fantasmagories" und Beare [Anm.]: „they regulate their movements with a view to them or in relation to them: i.e. move away from them or towards them, as if they were real" und Ross: „move by reference to them: πρός is used as in πρὸς κάλαμον, πρὸς αὐλόν, πρὸς λύραν."). Eine dritte Möglichkeit [iii] ist, κινεῖσθαι im Sinne der sensitiven „Bewegung" aufzufassen; so Rolfes: „so werden sie dem vermeintlichen Anblick gemäß bewegt": κινεῖσθαι πρὸς αὐτά ließe sich dann vergleichen mit Ausdrücken wie τῷ φαντάσματι ἀκολουθεῖν (459 a 7; vgl. auch 462 a 7–8: οὐδὲν ἀντιφήσει τῇ φαντασίᾳ) und καὶ κινηθεῖσα κατὰ τὸ κινοῦν ἄγεται (sc. ἡ διάνοια τῶν τοιούτων) in Div. 464 a 24 (wo aber das Denkvermögen [ἡ διάνοια], nicht die Personen selbst Subjekt ist) und würde bedeuten: Sie lassen sich von der (falschen) sensitiven Bewegung mitführen, bieten keinen mentalen Widerstand.

Es ist schwierig zu sagen, welche von diesen drei Möglichkeiten den Vorzug verdient; gegen [i] ist einzuwenden, daß nicht klar ist, warum die Fiebernden sich gerade zu den Wahnfiguren *hin* bewegen (eher würden sie sich in Furcht davon wegbewegen); gegen [iii] ist einzuwenden, daß auch, wenn die Fiebernden sich der Falschheit ihrer Vorstellungen bewußt sind, immerhin von einer sensitiven „Bewegung" die Rede ist: Sie werden sowieso „bewegt", egal ob sie sich von dieser Bewegung beirren lassen oder nicht. Es ist also wohl das beste, [ii] zu akzeptieren.

460b 16–27 *Paraphrase:* Der Grund, daß man sich manchmal der Falschheit dieser Wahnvorstellungen bewußt ist, ist folgender: Die Vorstellung, die für das Entstehen dieser Bilder verantwortlich ist, ist nicht mit dem Vermögen identisch, kraft dessen dasjenige, das über ihre Richtigkeit oder Falschheit entscheidet, seine beurteilende Wirkung haben kann. Als Beleg für diese Verschiedenheit gilt z. B. die Tatsache, daß die Vorstellung uns die Sonne als einen Fuß breit erscheinen läßt, häufig aber etwas anderes in uns dieser Erscheinung widerspricht. Ein anderes Beispiel ist dies: Wenn man zwei Finger kreuzt und dann einen Gegenstand zwischen den Fingerspitzen bringt, glaubt man zwei Objekte zu fühlen; aber man sagt nicht, es seien zwei, denn man sieht, daß es nur eins ist. Das Gesicht hat in diesem Fall mehr Autorität als der Tastsinn. Verfügte man nur über den Tastsinn, so würde man auch zum Urteil kommen, daß zwei Gegenstände da sind, obwohl in Wirklichkeit nur einer da ist. Der Grund, daß uns diese Wahnbilder erscheinen, ist folgender: Wenn uns z. B. etwas Beliebiges erscheint, als ob es sich bewegt, kann das zwei verschiedene Gründe haben: Entweder ein äußerer Gegenstand bewegt sich oder unsere Sinnesorgane selbst bewegen sich. Voraussetzung für eine derartige Täuschung ist nur, daß die Weise, in der die Sinneswahrnehmung selbst bewegt wird, mit der Weise identisch ist, in der sie auch durch das äußere Sinnesobjekt bewegt wird, so daß der Effekt von beidem derselbe ist. Als Beispiel für das Gemeinte gilt dasjenige, was Menschen widerfährt, die auf einem Schiff fahren: Wenn sie das Land sehen, erscheint es ihnen als etwas sich Bewegendes nicht deshalb, weil sich das Land bewegt, sondern deswegen, weil ihre Augen von etwas anderem, nämlich dem Schiff, bewegt werden.

b 16–18 „Der Grund dafür, ... entstehen“ (Αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα ... γίνεσθαι): Dieser Passus bietet zahlreiche Probleme:

[i] Welche Textfassung ist die richtige?

[ii] Worauf wird mit συμβαίνειν ταῦτα Bezug genommen, also für welche Tatsachen wird eine Erklärung geboten?

[iii] Was genau will die gebotene Erklärung besagen, und in welcher Hinsicht ist sie wirklich eine Erklärung für den mit συμβαίνειν ταῦτα bezeichneten Sachverhalt?

[iv] Wie verhält sich diese Erklärung zu derjenigen, die in b 22–23 (Τοῦ δὲ διαψεύδεσθαι αἴτιον κτλ.) anfängt?

[v] Worauf verweisen τὸ κύριον und (wenn man von Siweks Text ausgeht) ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται?

Zu [i]: Die Überlieferung zeigt mehrere Varianten. Siweks Text, der auf α β γ δ ε basiert, lautet: αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τό τε κύριον καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται. Biehl und Mugnier gehen von der Hs. M (die Siwek zur Familie ζ rechnet) aus: αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τὸ κύριον καὶ τὰ φαντάσματα γίνεσθαι (Siweks Apparat, insbes. die Bemerkung, daß in ζ η καί fehlt, scheint hier nicht ganz zuverlässig zu sein; aus den Apparaten von Ross, Mugnier und Biehl geht hervor, daß sowohl ζ wie η nach κύριον καί haben, daß aber η außerdem τοῦ μὴ συμβαίνειν ταῦτα liest). Die Hs. P hat αἴτιον δὲ τοῦ ποτε μὴ ψεύδεσθαι συμβαίνειν ταῦτα τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν κρίνειν τε τὸ κύριον καὶ ᾧ τὰ φαντάσματα γίνονται.

Siweks Text wäre wie folgt zu übersetzen: „Der Grund, daß diese Dinge geschehen, ist, daß das Entscheidende und dasjenige, bei dem die Erscheinungen entstehen, ihre Beurteilung nicht kraft desselben Vermögens leisten.“ Diese Deutung impliziert eine psychologische Vorstellung, in der zwei seelische Funktionen unterschieden werden, welche beide eine verschiedene beurteilende Wirkung haben können; sie sagt dem φανταστικόν die Möglichkeit von „Urteilen“ (κρίνειν) zu, obschon kraft einer anderen δύναμις als das κύριον. Nun ist es fraglich, ob dies

wirklich die aristotelische Ansicht sein kann: Eher sieht es so aus, daß die φαντασία die Erscheinungen hervorbringt, daß aber das κύριον sie beurteilt. Ein klarer Hinweis auf diese Deutung bietet die Verwendung von κρίνειν im folgenden (b 22). Es ist überhaupt zweifelhaft, ob nach Aristoteles die φαντασία wirklich zum Beurteilen fähig ist (vgl. An. 432a 10: ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως und EE 1235b 28), es sei denn, daß man κρίνειν hier im elementaren Sinne von „unterscheiden", „determinieren" auffaßt (dafür spräche in b 19 ἀντίφησι; zu diesem Problem s. auch Ebert 1983, 189): Belege dafür finden sich in An. 428a 3–4 (aber diese Aussage steht in einem hypothetischen Kontext [gegen Modrak 1987, 100 und 215 Anm. 65; Schofield 1978, 127 Anm. 60]) und MA 700b 20 (καὶ γὰρ ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν· κριτικὰ γὰρ πάντα, διαφέρουσι δὲ κατὰ τὰς εἰρημένας ἐν ἄλλοις διαφοράς). Von der αἴσθησις jedenfalls heißt es ausdrücklich, daß sie eine δύναμις κριτική ist (An. 424a 6; 432a 16; APo. 99b 38–39), aber ob dies auch für die φαντασία gilt, dürfte man bezweifeln.

Dieses Problem verschwindet, wenn man vom Text von Biehl und Mugnier ausgeht, der wie folgt zu übersetzen wäre: „Der Grund, daß diese Dinge geschehen, ist, daß das Vermögen, kraft dessen das Entscheidende urteilt, nicht dasselbe ist wie das Vermögen, kraft dessen die Erscheinungen entstehen." Bei dieser Deutung wird unterschieden zwischen dem Vermögen, kraft dessen die Vorstellungen entstehen (das φανταστικόν), und demjenigen, kraft dessen sie beurteilt werden. Diese Deutung wird auch von Hett vertreten, der zwar dem Text von α β γ δ ε folgt, aber τε ausläßt, so daß καί mit τὴν αὐτὴν δύναμιν im Sinne von „dasselbe, wie" verbunden werden kann: „The reason why this happens is that the controlling sense does not judge these things by the same faculty as that by which sense images occur." Dies beruht aber auf einer Kontamination zweier Überlieferungszweige.

Die Fassung von P lautet in der Übersetzung: „Der Grund, daß es manchmal geschieht, daß man nicht getäuscht wird, ist, daß das Entscheidende und dasjenige, bei dem die Vorstellungen entstehen, nicht kraft desselben Vermögens urteilen"; diese Fassung ist aber syntaktisch nicht einwandfrei (wegen des umständlichen ψεύδεσθαι συμβαίνειν und des merkwürdigen τε τό; die Mehrzahl γίνονται hat auch Sophonias) und läßt außerdem die Tätigkeit eines Interpolators vermuten (offensichtlich unter Berücksichtigung von dem in b 22–23 Gesagten: τοῦ δὲ διεψεῦσθαι αἴτιον κτλ.).

Aus inhaltlichen Gründen liegt es nahe, der Fassung von ζ zu folgen.

Zu [ii], [iii] und [iv]: Diese Probleme hängen eng zusammen. Das zweifache αἴτιον in b 16 und b 23 läßt eine Gliederung innerhalb der Erklärung vermuten. Im Hinblick auf den Inhalt der ersten Erklärung (b 16–18) und auf die anschließenden „Anzeichen" (σημεῖα) liegt die Vermutung nahe, daß Aristoteles zuerst in direktem Zusammenhang mit dem ἂν μέν ... ἐὰν δέ des vorhergehenden Satzes erklären will, aus welchem Grund uns die Falschheit der Vorstellung manchmal *nicht* entgeht (μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος), und erst später, aus welchem Grund wir manchmal die falsche Vorstellung als richtig beurteilen. Auf den ersten Blick scheinen sowohl die gebotene Erklärung (τὸ μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν ... γίνεσθαι) wie die erwähnten Anzeichen (τούτου δὲ σημεῖον κτλ.) diese Deutung zu unterstützen. Aristoteles bemüht sich dann zuerst darum zu zeigen, daß auch, wenn uns ein falsches φάντασμα erscheint, es immerhin noch ein von der φαντασία verschiedenes Vermögen gibt, das die Falschheit der Vorstellung entlarven kann (Frage [iii]). Daß es tatsächlich ein solches verschiedenes Vermögen gibt (darauf bezieht sich τούτου in b 18), wird anhand von zwei Beispielen gezeigt, in denen die korrigierende Wirkung tatsächlich stattfindet (vgl. 19: ἀντίφησι πρὸς τὴν φαντασίαν; b 21: οὔ φαμεν δύο). In b 22 (εἰ δ' ἦν ἡ ἁφὴ μόνον...) besagt er dann dasselbe in der Form eines Irrealis: *Wenn* nur der

Tastsinn da wäre – was nicht der Fall ist, denn wir haben immer noch das κύριον hinter der Hand. Bei dieser Deutung leuchtet ein, warum Aristoteles sagt, daß das κύριον und das φανταστικόν *nicht* identisch sind; denn wäre dies der Fall, so würde auch das κύριον getäuscht, weil ja vorausgesetzt war, daß die φαντάσματα falsch sind. Bei dieser Deutung bezöge sich συμβαίνειν ταῦτα auf das μὴ λανθάνειν, also darauf, daß man sich der Falschheit der Vorstellungen durchaus bewußt ist (Frage [ii]; vgl. auch die Glosse in P): Zuerst würde dann das μὴ λανθάνειν erklärt, später (b 22–23) das διεψεῦσθαι, welches dann im Sinne von λανθάνειν, d. h. „ein verfehltes Urteil haben“ aufzufassen wäre (Frage [iv]). Michael gesteht zu, daß das Griechische nicht eindeutig ist (67, 16–17): αἴτιον δὲ τοῦ συμβαίνειν ταῦτα, τουτέστι τοῦ φαίνεσθαι μὲν μὴ ἀπατᾶσθαι δὲ ἢ καὶ φαίνεσθαι καὶ ἀπατᾶσθαι (ἁρμόζει γὰρ ἐν ἀμφοτέροις ὁ λόγος).

Dieser Interpretation ist aber zu entgegnen, daß die Mehrzahl συμβαίνειν ταῦτα als Verweis auf μὴ λανθάνειν ὅτι ψεῦδος einigermaßen merkwürdig ist: Man erwartete eher τοῦτο. Aber die Mehrzahl erklärt sich wohl daraus, daß Aristoteles an konkrete Fälle dieses „Bemerkens, daß es falsch ist“ denkt. Ein wichtigerer Einwand ist aber, daß es höchst fraglich ist, ob das in b 23 ff. Gesagte wirklich erklärt, aus welchem Grunde man die Falschheit der Vorstellungen manchmal *nicht* bemerkt (s. dazu unten). Im Hinblick hierauf könnte man sich überlegen, das in b 23 Gesagte nur als eine Erklärung dafür aufzufassen, daß es überhaupt falsche Vorstellungen geben kann, also für die Sinnestäuschung schlechthin – dasjenige, was in 460 b 3–4 als Thema bezeichnet war und im ganzen vorangehenden Abschnitt durch Beispiele erläutert worden ist, wie es auch Adam von Buckfield zum Ausdruck bringt: „Deinde cum dicit ‚Causa vero‘ dat causam quare anima non decipitur ... deinde cum dicit ‚mentiendi autem‘ dat causam quare sensus decipitur.“ Dies läßt sich aber schwerlich mit der Verwendung (in b 23) der Perfektform διεψεῦσθαι in Einklang bringen, die doch wohl auf einen Zustand von Getäuschtsein hinweist. Die einzige Möglichkeit zur Lösung dieser Schwierigkeit, die ich sehe, ist, διαψεύδεσθαι zu lesen (in Übereinstimmung mit α γ δ).

Eine weniger plausible Deutungsmöglichkeit wird von Rolfes vorgeschlagen: „Grund der Erscheinung ist ... (b 22–23) Der Grund der Täuschung ist aber...“ Er faßt das in b 16 ff. Gesagte als eine Erklärung für die Erscheinung von falschen Vorstellungen auf, also dafür, daß sie unabhängig von ihrer Beurteilung existieren können; συμβαίνειν ταῦτα wäre dann wie folgt zu explizitieren: „das Vorkommen von Täuschungen unter dem Einfluß von πάθη“. Die Erklärung besteht dann darin, daß das Entstehen von φαντάσματα und das Beurteiltwerden durch das κύριον zwei verschiedene Vorgänge sind; dies wird in b 18–22 anhand von Beispielen gezeigt. b 23 würde dann erklären, wie man zu Fehlurteilen kommen kann. Dagegen ist aber einzuwenden, daß der Wortlaut der in b 16–17 gebotenen Erklärung und die genannten σημεῖα einen spezifischeren Inhalt von συμβαίνειν ταῦτα vermuten lassen, während die in b 23 ff. gebotene Erklärung und das in b 26–27 gebotene Beispiel schwerlich erkennen lassen, wie man zu Fehlurteilen kommen kann.

Keine dieser Lösungen ist völlig befriedigend; ich neige dazu, der Auffassung von Adam von Buckfield zu folgen und in b 23 διαψεύδεσθαι zu lesen (s. unten).

Zur Frage [v] nach der Identität von τὸ κύριον und (in Siweks Text) ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται: Manche Ausleger denken bei τὸ κύριον an das κύριον αἰσθητήριον, also das Organ des sog. Gemein- oder Zentralsinns (κοινὴ αἴσθησις), das manchmal auch mit dem Terminus „Prinzip der Wahrnehmung“ (ἡ ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως) bezeichnet wird und seinen Sitz im Herzen hat (vgl. 461 a 6; 461 b 4; b 6; b 12; b 25). Andere aber (Tricot; Siwek; Michael; Sophonias) glauben, daß hier auf die Vernunft gezielt wird (ὁ νοῦς, ἡ διάνοια; aufgrund von 459 a 6 wäre mehr spezifisch an die Meinung, ἡ δόξα, zu denken). Letzteres hat wohl damit zu tun, daß

im ersten Beispiel (18–19) die Instanz, welche der Vorstellung widerspricht, wahrscheinlich nicht ein sensitives, sondern ein vernünftiges Vermögen ist (zu diesem Problem s. Shankman z. St.). Selbst über den Referent (in Siweks Text) von ᾧ τὰ φαντάσματα γίνεται besteht keine Übereinstimmung: Michael und Sophonias bezeichnen ihn als die Sinneswahrnehmung (ἡ αἴσθησις), die modernen Ausleger denken (wohl mit Recht) an die Vorstellungsfunktion (τὸ φανταστικόν; vgl. 458b 30; 459a 16–17). Zu diesen Fragen ist die Möglichkeit zu überlegen, daß Aristoteles den Referent von τὸ κύριον absichtlich unspezifiziert läßt, weil (wie die folgenden Beispiele zeigen) die Rolle des „Entscheidenden" in verschiedenen Situationen von verschiedenen Faktoren gespielt wird; τὸ κύριον wäre dann als „dasjenige, was in einem bestimmten Fall über die Richtigkeit einer Vorstellung entscheidet" aufzufassen. Dafür plädiert der Umstand, daß im folgenden die korrigierende Wirkung einem unbestimmten ἕτερόν τι und später der ὄψις zugesprochen wird. Andererseits ist es nicht ausgeschlossen, daß mit diesem ἕτερόν τι immerhin auf das Wahrnehmungsprinzip gezielt wird, weil ja Größe (μέγεθος) ein typisches κοινὸν αἰσθητόν ist, und daß auch im zweiten Beispiel dieses Prinzip operationell ist, weil ja auch die Zahl (ἀριθμός) zu den κοινά gehört und weil das Vergleichen der Ergebnisse zweier verschiedener Einzelsinne typisch eine Wirkung des gemeinsamen Sinnesvermögens ist.

b 18–19 „Anzeichen dafür ist ... widerspricht" (Τούτου δὲ σημεῖον ... φαντασίαν): Τούτου verweist auf das in b 16–17 Gesagte (τὸ μὴ ... γίνεσθαι) zurück, nämlich auf die Verschiedenheit von Vorstellung und Beurteilungsvermögen; es handelt sich hier um einen Fall, in dem man sich der Falschheit der Erscheinung bewußt ist (μὴ λανθάνει ὅτι ψεῦδος).

„die Sonne einen Fuß breit" (ὁ ἥλιος ποδιαῖος): vgl. oben 458b 29 und Anm. sowie An. 428b 3.

„etwas anderes" (ἕτερόν τι.): d.h. etwas von der Vorstellungsfunktion (dem φανταστικόν) Verschiedenes, das der Erscheinung widerspricht. Es wird nicht gesagt, was dieses „andere" ist (was dafür plädiert, auch τὸ κύριον unspezifiziert zu lassen; s. oben), aber in diesem Fall ist wohl an die Meinung (δόξα) oder das Wissen (ἐπιστήμη) zu denken (s. An. 428b 3), also an ein Vermögen des vernünftigen Seelenteils.

b 20–21 „Und wenn man zwei Finger ... es sei zwei" (Καὶ τῇ ἐπαλλάξει τῶν δακτύλων ... φαμὲν δύο): Was gemeint ist, geht aus Probl. XXXV 10 hervor: „Warum erscheint ein zwischen zwei überkreuzte Finger gehaltener Gegenstand doppelt? Doch wohl deshalb, weil wir ihn mit zwei Sinneswerkzeugen berühren. Denn wenn wir die Hand in der natürlichen Stellung halten, können wir den Gegenstand nicht mit den Außenseiten der beiden Finger berühren." (965a 35ff.; Übers. Flashar 1962, 285). Die Erwähnung dieses Experiments findet sich auch in Probl. 958b 14–15 (dazu Flashar 1962, 732); 959a 15–16 und in Met. 1011a 33 (an diesen Stellen auch die Verwendung von ἐπάλλαξις) und wurde bekannt als „Aristotle's experiment": s. Robertson 1876, 145: „Crossing the second finger backwards over the forefinger of the left hand held vertically with thumb uppermost, so that the under-side of the second finger (usually in contact with the third finger) rested on the upper-side of the forefinger (side next to thumb) I placed a penholder between them, bringing it first into contact with the second finger only. Causing it then to touch the forefinger also, I was struck by perceiving this second contact coming in, as it were, higher up in space, though the forefinger was then lower down. So when the forefinger was first touched, the contact with the second finger was felt as coming in lower down, though the second finger stood then higher up. The spatial reference is still more distinct when the eyes are shut and the judgment is guided by the character of the touches alone ... We perceive the contacts as double because we refer them to two distinct parts of space." Siehe auch Rivers 1894 und die Anm. z. St. bei Ross. Rolfes meint wohl dasselbe, wenn er übersetzt: „Und wenn wir

einen Gegenstand das eine Mal mit dem einen Finger, das andere Mal mit dem anderen Finger berühren, so erscheint das eine als zwei." Michael aber scheint den Satz anders aufzufassen: ἐπαλλάττειν δὲ δάκτυλοι λέγονται, ὅταν εἰς τὸν αὐτὸν καὶ ἕνα δάκτυλον, φέρε γὰρ οὕτως εἰπεῖν, πρῶτον μὲν ἐμβιβάσῃ τὸν μέγαν δάκτυλον, εἶτ' εὐθὺς ἐκβαλὼν τὸν μέγαν ἐπεμβιβάσῃ τὸν μικρόν, ἐν δὴ τῇ τοιαύτῃ ἐπαλλάξει τῇ μὲν ἁφῇ δοκεῖ ὁ εἷς δάκτυλος δύο διὰ τὸ εἰς τοὺς δύο δακτύλους παρὰ μέρος ἐμβιβασθῆναι (68, 3–7). Hier ist nicht von einem zwischen zwei Finger gestellten Gegenstand die Rede, sondern davon, daß derselbe Finger zuerst vom Daumen, dann sofort vom kleinen Finger berührt wird und dabei als zwei Finger erscheint. Da aber die oben zitierte Beschreibung aus Probl. XXXV 10, wenn nicht von Aristoteles selbst, dann doch sicher aus seinem Kreis stammt, ist es wahrscheinlicher, daß sie zum Ausdruck bringt, worauf Aristoteles hier zielt. Außerdem läßt sich bei der Vorstellung von Michael noch weniger einsehen, wie man sich einer solchen Täuschung nicht bewußt sein könnte (s. unten).

Auch hier handelt es sich um eine Vorstellung (φαίνεται), die falsch ist, und um eine Beurteilung, die sich nicht durch die Vorstellung beirren läßt (φαμέν bezeichnet den Beurteilungsakt).

460b 21–22 „denn das Gesicht ... Tastsinn" (κυριωτέρα ... ὄψις): In diesem Fall widerspricht der eine Sinn (das Gesicht) dem Eindruck des anderen (des Tastsinns), und weil das Gesicht relativ mehr Autorität hat (κυριωτέρα), kommen wir zum Urteil, daß es sich um einen Gegenstand handelt.

b 22 „Wäre der Tastsinn ... sei zweifach" (Εἰ δ' ἦν ἡ ἁφὴ μόνη ... δύο): Würde der Eindruck des Tastsinns nicht von dem eines anderen Sinnes korrigiert, so *beurteilten* wir das Einfache auch wirklich als zweifach. Der Zweck dieses Satzes ist erneut zu zeigen, daß es zur Korrektur der Fehlerscheinungen einer von der φαντασία *verschiedenen* Fähigkeit bedarf (also das μὴ κατὰ τὴν αὐτὴν δύναμιν aus b 16–17). Wäre diese Fähigkeit nicht vorhanden oder operationell (in diesem Fall z. B. wenn wir die Augen geschlossen hätten oder nicht sehen könnten), so wäre nach Aristoteles auch das Urteil (κρίνειν) verfehlt. Ob Aristoteles dieses letztere nur ex hypothesi erwähnt oder ob er wirklich meint, daß im letzteren Fall der Wahrnehmende nicht bemerkte, daß sich nur ein Gegenstand zwischen seinen Fingern befindet, scheint höchst fraglich (vgl. dasselbe Problem unten in 461 b 32 ff.): Zwar würde in diesem Fall dem Tasteindruck nicht vom Gesicht (und wohl überhaupt von keinem anderen Sinn) widersprochen; aber es ist kaum annehmbar, daß man sich der Überkreuzung seiner Finger, also des abnormen Charakters der Situation, nicht bewußt wäre.

b 22–23 „Der Grund, daß man getäuscht wird" (Τοῦ δὲ διαψεύδεσθαι αἴτιον): Zur Problematik der Stellung dieses Satzes im Kontext s. oben zu b 16–17. Mehrere Hss. lesen διεψεῦσθαι, aber α γ δ und m sowie Sophonias (nicht in Siweks Apparat) haben διαψεύδεσθαι, das aus inhaltlichen Gründen vorzuziehen ist. Geht man von der Perfektform διεψεῦσθαι aus, so muß man annehmen, daß Aristoteles hier die verfehlte *Beurteilung* einer Wahnvorstellung erklären will. Der Satz schließt dann eng an κἂν ἐκρίνομεν τὸ ἓν δύο an und enthält eine Erklärung für das in b 15–16 implizierte λανθάνειν ὅτι ψεῦδος, also das Sich-nicht-bewußt-Sein der Täuschung (von dem das κινεῖσθαι πρὸς αὐτά ein Beispiel war): Nicht nur die Vorstellung, sondern auch die Beurteilung ist falsch (vgl. Beare: „The ground of such false judgements is..."; so auch Tricot; Mugnier; Lanza; s. auch die oben zu b 16 zitierte Auffassung von Rolfes). Für diese Deutung spricht der Gebrauch der Perfektform, die auf einen Zustand von Wahn oder Irrtum hinweist (vgl. dazu auch Met. 1009 a 11–14: καὶ τοὺς μὴ ταὐτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν ... τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες; vgl. auch die Verwendung der Aoristform in Mem. 452 b 25: οὐθὲν γὰρ κωλύει διαψευσθῆναί τινα καὶ δοκεῖν μνημονεύειν μὴ μνημονευτά). Außerdem wird im folgenden (b 26)

das Verb δοκεῖν verwendet, was ebenfalls auf eine verfehlte Beurteilung hinweisen könnte (was aber nicht sicher ist; s. unten und auch 458b 29).

Problematisch ist aber, daß man bei dieser Deutung im nächsten Satz eine Erklärung dafür erwartet, wie man zu derartigen Fehlurteilen kommen kann, d. h. für die Tatsache, daß in diesen Fällen die korrigierende Wirkung des κύριον nicht eintritt. Es ist jedoch nicht einzusehen, in welcher Hinsicht der nächste Satz diese Erklärung wirklich liefert (s. unten). Auch beim Beispiel der Fahrenden (b 26–27) ist doch kaum anzunehmen, daß sie wirklich der Meinung sind, daß das Land sich bewegt. Darum ist es vorzuziehen, διαψεύδεσθαι zu lesen, mit dem lediglich die Sinnestäuschung schlechthin gemeint ist – unbeachtet der Frage, ob man sich ihrer bewußt ist oder nicht (vgl. dazu die Verwendung von διαψεύδεσθαι in Probl. 872a 24 und vor allem An. 428b 20; in beiden Fällen ist offensichtlich von einer Täuschung der Sinne die Rede). Dies ermöglicht einen guten Anschluß der folgenden Erklärung und des Beispiels in b 26–27. Vgl. auch die oben (zu b 16–17) zit. Auffassung des Adam von Buckfield.

b 23 „nicht nur, wenn das Wahrnehmungsobjekt sich bewegt" (οὐ μόνον τοῦ αἰσθητοῦ κινουμένου): Das von allen Hss. gelesene κινουμένου bedarf keiner Verbesserung: Der Gegensatz zwischen οὐ μόνον ... κινουμένου ... ἀλλὰ καὶ ... αὐτῆς besteht darin, daß, wenn man einen sich bewegenden Gegenstand sieht (oder zu sehen glaubt), dies nicht nur seinen Grund darin haben kann, daß sich der Gegenstand wirklich bewegt, sondern auch darin, daß das Gesicht (d. h. die Augen) selbst bewegt wird, z. B. unter dem Einfluß von emotioneller Erregung, Krankheit oder Trunkenheit. Darauf weist auch das Beispiel der Fahrenden, deren Gesicht durch das Bewegen des Schiffes bewegt wird. Vgl. Probl. III 9: „Warum scheint den stark Betrunkenen sich alles im Kreise zu drehen und warum können sie, wenn die Trunkenheit sie schon gepackt hat, die entfernten Objekte nicht mehr betrachten? ... Doch wohl, weil der Blick infolge der Wärme des Weins häufig bewegt wird. Es macht daher keinen Unterschied, ob das Sehen die Bewegung verursacht oder das Gesehene. Denn beides hat denselben Effekt für das Erscheinen der genannten Phänomene. Da aber auch hinsichtlich der nahen Objekte das Sehen der Betrunkenen getäuscht wird (διαψεύδεσθαι), ist es verständlich, daß sie in bezug auf die entfernten Objekte dasselbe noch stärker erleiden." (872a 18–26; Übers. Flashar 1962, 38).

Die meisten Ausleger (außer Bekker; Bussemaker; Mugnier; auch Vatablus übersetzt „movetur") folgen Bywaters Konjektur κινοῦντος, die übrigens in Nov. eine Bestätigung findet („cum sensibile movet"); dann aber gibt der Kontrast nur Sinn, wenn man τοῦ αἰσθητοῦ κινοῦντος als bezüglich der normalen Situation, in der ein Sinnesgegenstand den Sinn in Bewegung setzt, auffaßt und τῆς αἰσθήσεως κινουμένης αὐτῆς als bezüglich einer abnormen Situation, in der die Sinneswahrnehmung *sich selbst* (also ohne äußeren Gegenstand) in Bewegung setzt (Bywater 1888, 67–68: „the contrast is between a sense set in motion from without by its object [κινοῦντος τοῦ αἰσθητοῦ, ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κινεῖσθαι] and a sense set in motion by itself from within"); die Erwähnung dieser letzten Situation wäre dann eine Vorbereitung auf die Traumsituation (vgl. oben zu 460b 2–3; so auch Beare; Tricot; Siwek; Hett). Dem ist zu entgegnen, daß dann die Analogie der Fahrenden in b 26 keinen Sinn gibt und daß man ohne ausdrückliches textliches Anzeichen eine Verschiebung vom „sensitiven" Gebrauch von κινεῖν (b 23–25) zum „lokalen" Gebrauch von κινεῖν (b 26) annehmen muß (vgl. Beare, Anm. 4). Außerdem ist hier nicht vom Schlaf die Rede, und geht es gar nicht darum, daß die Sinneswahrnehmung ohne äußeren Sinnesgegenstand vor sich geht (vgl. Tricot: „En l'absence de tout sensible"): Im Gegenteil, es *ist* ja ein Sinnesgegenstand vorhanden (τοῦ αἰσθητοῦ), aber seine Wahrnehmung wird durch die körperliche Bewegung der Sinnesorgane beeinflußt. Die Lesart κινουμένου ermöglicht also eine viel einfachere Interpretation, und das κινουμένης αὐτῆς ist dem oben (460b 4ff.)

genannten Einfluß der πάθη (Leidenschaften oder körperliche Krankheiten) zuzuschreiben. Diese Deutung ist eine weitere Unterstützung für die Lesart διαψεύδεσθαι im Sinne von „Sinnestäuschung schlechthin“ (b 22): Eine Erklärung für die Tatsache, daß das kontrollierende κύριον manchmal nicht operationell ist, wird dann von Aristoteles offenbar gar nicht beabsichtigt.

460 b 25 „wenn sie in derselben Weise ... Wahrnehmungsobjekt bewegt wird“ (ἐὰν ὡσαύτως κινῆται ὥσπερ ... τοῦ αἰσθητοῦ): Voraussetzung für eine erfolgreiche Täuschung ist, daß die Bewegung der Sinnesorgane durch geistige oder körperliche Affektionen einen Effekt bewirkt, der dem Effekt der sensitiven Bewegung durch ein bewegendes αἰσθητόν ganz stark ähnlich ist. Wenn ich z. B. einen sich bewegenden Baum sehe (oder zu sehen glaube), geschieht das entweder dadurch, daß sich der Baum wirklich bewegt, oder dadurch, daß ich trunken oder krank bin; wenn aber im letzten Fall die Täuschung überzeugend sein will, so soll die Erscheinung genau so aussehen, als ob der Baum wirklich bewegt wird. Vgl. zu dieser Bedingung die (vor. Anm.) zitierte Stelle aus Probl. 872 a 20 (διαφέρει οὖν οὐθὲν τὴν ὄψιν κινεῖν ἢ τὸ ὁρώμενον); vgl. auch Cael. 290 a 24: πρὸς δὲ τοὺς μένοντας (sc. ἀστέρας) κραδαίνεται (sc. ἡ ὄψις) διὰ τὸ μῆκος, ἀποτεινομένη πόρρω λίαν. ὁ δὲ τρόμος αὐτῆς (sc. τῆς ὄψεως) ποιεῖ τοῦ ἄστρου δοκεῖν εἶναι τὴν κίνησιν· οὐθὲν γὰρ διαφέρει κινεῖν τὴν ὄψιν ἢ τὸ ὁρώμενον und unten 461 b 27–28: ὥσπερ αἰσθανόμενον.

b 26–27 „ich meine, wie den Menschen ... bewegt werden“ (λέγω δ' οἷον ... ὑπ' ἄλλοϑ): Wenn Fahrenden das Land sich zu bewegen scheint, geschieht das nicht dadurch, daß sich das Land wirklich bewegt (quod non), sondern dadurch, daß ihr „Gesicht“ oder „Blick“ durch etwas anderes, nämlich das von den Wellen bewegte Schiff (ὑπ' ἄλλου), bewegt wird. In dieser Weise glaubt man auch im allgemeinen Bewegungen zu sehen, wo keine sind (oder wo sie anders sind), weil die Wahrnehmung durch den körperlichen Zustand in Bewegung gesetzt worden ist. Vgl. Probl. III 9 (oben zu b 23). Im Hinblick auf die Deutungsproblematik in b 16 und b 22–23 ist zu sagen, daß die Verwendung von δοκεῖ nicht als einen Hinweis darauf zu betrachten ist, daß nach Aristoteles die Fahrenden wirklich der Meinung sind, daß das Land sich bewegt, denn dies ist inhaltlich kaum annehmbar: Aristoteles kann doch schwerlich meinen, daß die Fahrenden sich der Bewegung des Schiffes *nicht* bewußt sind (in dieser Hinsicht ist der hiesige Gebrauch von δοκεῖ mit dem in 458 b 29 beim Beispiel der Sonnenbreite vergleichbar; δοκεῖ ist also nicht im prägnanten Sinne von „meinen“, „urteilen“, sondern im Sinne von „den Eindruck haben“ aufzufassen; vgl. die Verwendung von φαίνεται in b 24). Denn wie oben in b 19 widerspräche auch hier „etwas anderes“ (nämlich ein Wissen) der Fehlerscheinung.

Geht man immerhin in b 23 von der Lesart διεψεῦσθαι (mit dem dann nicht einfach die falsche Erscheinung [das φαίνεσθαι], sondern die verfehlte Beurteilung gemeint wäre) und von einer prägnanten Bedeutung von δοκεῖ aus, so bleibt die Frage, wie die gebotene Erklärung (b 23–25) und das gebotene Beispiel (b 26–27) für dieses Fehlurteil (also für das Fehlen der korrigierenden Wirkung durch das κύριον) tatsächlich eine Erklärung bietet. Als ein modernes und besseres Beispiel wäre die Erfahrung zu nennen, daß man in einem still stehenden Zug sitzt, und weil der Zug auf dem direkten Nebengleis sich in Bewegung setzt, hat man den Eindruck, der Zug, in dem man sitzt, setzt sich in Bewegung: In diesem Moment gibt es nichts, was dieser Täuschung widerspricht; erst wenn der andere Zug vorbei ist oder wenn man durch das andere Fenster guckt, wird man sich ihrer bewußt. Ob das Beispiel der Fahrenden in b 26–27 etwas Ähnliches zum Ausdruck bringen soll, bleibt aber fraglich.

Kapitel 3

In diesem Kapitel werden die Ergebnisse des vorangegangenen auf den Schlafzustand angewandt: Zuerst findet sich die physiologische Erklärung des Traums (also die Beantwortung der Frage πῶς γίνεται aus 459a 23), schließlich seine Definition (die Antwort auf die Frage τί δ' ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον aus 459a 23). Das Kapitel ist wie folgt aufgebaut:

- 460b 28–461a 8: Allgemeine Charakteristik der Entstehungsweise von Träumen;
- 461a 8–30: Bedingungen für die Form und Qualität der Traumbilder;
- 461a 30–b 7: Erscheinung und Beurteilung von Sinnesbewegungen;
- 461b 7–462a 8: Täuschung im Schlaf (d. h. verfehlte Beurteilung der Traumerscheinungen);
- 462a 8–15: Empirische Belege für die Existenz von „Vorstellungsbewegungen" (welche dem Träumen zugrunde liegen);
- 462a 15–31: Definition des Traums und Unterscheidung des Träumens von anderen geistigen Vorgängen während des Schlafes;
- 462a 31–b 11: Anhang über die Ursachen der Traumlosigkeit bestimmter Gruppen von Menschen.

Weiteres zur Komposition des Kapitels s. S. 40ff.

460b 28–461a 8 *Paraphrase:* Aus dem zuvor Gesagten ergibt sich folgendes: Nicht nur, wenn man wach ist, sondern auch, wenn man schläft, sind Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen vorhanden, die sowohl durch die Wahrnehmungen von externen wie durch die von internen Sinnesgegenständen hervorgebracht worden sind. Diese Bewegungen manifestieren sich im Schlaf stärker als im Wachzustand; denn während des Tages werden sie durch die Aktivität der Sinne und der Vernunft verdrängt und unsichtbar gemacht, ebenso wie der Effekt eines kleineren Feuers durch den eines größeren und wie schwache Lust- und Schmerzgefühle durch starke unmerkbar gemacht werden. Wenn aber die Vernunft und die Sinne aufgehört haben, wirksam zu sein, kommen auch die kleinen und schwachen Impulse zur Oberfläche. Dies ist es, was im Schlaf passiert: Dann sind die einzelnen Sinne nicht wirksam, sind sogar nicht imstande, wirksam zu sein, weil dann die Wärme von den äußeren Körperteilen zu den inneren zurückfließt; unter diesen Umständen gelangen die Bewegungen zum Prinzip der Wahrnehmung und erscheinen dort, wenn die mit dem Einsetzen des Schlafs einhergehende Verwirrung aufgehört hat.

Dieser Abschnitt enthält zwei mit der Traumtheorie des Aristoteles als Ganzem verbundene Schwierigkeiten. Die erste besteht darin, daß die syntaktische Struktur des ersten Satzes durch Unsicherheiten im Text unklar ist. Zweitens ergibt sich hieraus die Frage, welche Bewegungen nach Aristoteles das Material für das Träumen bilden: ob es dabei um Restbewegungen *aller Art* oder um Restbewegungen von ausschließlich *kleinen* (d. h. schwachen) Sinnesbewegungen geht (s. S. 41). Die beiden Probleme sind gegenseitig verbunden; für das erste s. Anm. zu 460a 28–32 (direkt unten), für das zweite s. die „Allg. Bem." am Ende des Abschnitts.

460b 28–32 „Es ist also hieraus offensichtlich ... erscheinen sie" (Ἐκ δὴ τούτων φανερόν ... φαίνονται): Dieser verwickelte Satz enthält mehrere Probleme. So viel ist wenigstens klar: Es wird eine Unterscheidung zwischen dem Wachzustand und dem Schlafzustand gemacht. Für beide Zustände gilt, so heißt es, daß „Bewegungen, die aus den Wahrnehmungseffekten hervorgehen", in den Sinnesorganen vorhanden sind (zur Frage, was mit diesen Bewegungen gemeint ist, s. unten); dabei wird eine neue Unterscheidung gemacht, nämlich zwischen Wahrnehmungseffekten, die durch Wahrnehmungen externer Gegenstände hervorgebracht sind, und Effekten, die durch Wahrnehmungen interner Gegenstände hervorgebracht sind (zur Funktion dieser Unterscheidung s. unten). Schließlich wird gesagt, daß diese Bewegungen sich im Schlaf stärker manifestieren als im Wachzustand.

Problematisch sind [i] die syntaktische Struktur des Satzes, die durch textliche Varianten kompliziert wird; [ii] die Frage, ob das, was „aus dem Gesagten offensichtlich" ist, sich auch darauf bezieht, daß die genannten Bewegungen sich im Schlaf stärker manifestieren, oder ob das καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται ein neues Element ist; [iii] die Funktion der Unterscheidung zwischen von außen und von innen stammenden Wahrnehmungseffekten.

Zu [i] und [ii]: Statt αἰσθημάτων lesen einige Hss. (sowie Sophonias) αἰσθήσεων, und Michael liest sogar αἰσθητῶν; und statt ἐνυπαρχουσῶν oder ὑπαρχουσῶν (so α P m Mich.) lesen nach Siweks Apparat einige Handschriften (Familie δ) ἐνυπάρχουσιν (die Anzeige in Ross' Apparat, daß die Hss. L P X und Mich. ὑπάρχουσιν lesen, ist wahrscheinlich ein Druckfehler; der Apparat Drossaart Lulofs stimmt mit dem von Siwek überein, nur erwähnt dieser nicht die Lesart ἐνυπάρχουσιν, weil ihm diese nicht bekannt war: die Hss. der δ-Gruppe wurden nicht von ihm kollationiert). Daraus ergeben sich fünf Möglichkeiten:

[1] Man liest sowohl αἰσθημάτων wie ἐνυπαρχουσῶν: Dann wäre bei ἐνυπαρχουσῶν (τῶν κινήσεων) zu ergänzen (Siweks Text; vgl. Rolfes: „Daraus sieht man also, daß nicht nur wenn man wach ist, die von den Sinneseindrücken herrührenden Bewegungen erscheinen, mögen diese Bewegungen nun von außen oder vom eigenen Leibe kommen und in einem ruhen, sondern auch..." und Bussemaker: „... motus, tum quae a rebus forinsecus sensuum ope perceptis proveniunt, tum quae a corpore ipso profectae nobis insunt..."). Dem ist zu entgegnen, daß es sich mit der Formulierung τῶν τε ... καὶ τῶν schwerlich vereinbaren läßt (Bussemakers Übersetzung wäre akzeptabel gewesen, wenn das zweite τῶν gefehlt hätte); auch wäre es syntaktisch schwerlich denkbar, daß nach ἐγρηγορότων im selben Satz noch ein gen. abs. käme (eher wäre dann ein mit γινόμεναι auf gleicher Linie stehendes Partizip im Nominativ zu erwarten). Außerdem fehlte dann ein Verbum finitum, es sei denn, daß als solches ein zu ergänzendes (εἰσίν) zu verstehen wäre (so Sophonias 35, 10; vgl. auch Michael 68, 10) oder daß als solches erst das ganz am Ende stehende φαίνονται zu betrachten wäre („daß sie sich nicht nur im Wachzustand, sondern auch im Schlaf, und zwar eher dann, manifestieren"). Bei dieser letzteren Möglichkeit könnte man den Satz wie folgt interpungieren: ... ὃ καλεῖται ὕπνος – καὶ μᾶλλον τότε – φαίνονται. Dies ist syntaktisch nicht unannehmbar, hat aber zwei inhaltliche Einwände gegen sich: Das καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται ist nicht etwas, das als ἐκ τούτων φανερόν gelten kann; und es ist fraglich, ob diese Bewegungen wirklich auch im Wachzustand sichtbar werden, denn im folgenden Satz heißt es, daß sie tagsüber unsichtbar gemacht werden (aber dieses letztere Problem – scheinbarer Widerspruch zwischen μᾶλλον und ἐκκρούονται καὶ ἀφανίζονται – gilt eigentlich für alle Deutungsmöglichkeiten und wäre in dem Sinne zu lösen, daß man annehmen könnte, daß sich nach Aristoteles im Wachzustand nur eine zu vernachlässigende Anzahl von Bewegungen manifestiert und daß sie sich erst im Schlaf in größerem Ausmaß durchsetzen).

[2] Man liest αἰσθήσεων ... ἐνυπαρχουσῶν (oder vielleicht besser ὑπαρχουσῶν, wie die Hss.

von α): Es sind die Wahrnehmungen, die (in den Sinnesorganen) anwesend sind. Aber dies steht im Widerspruch zu 459a 28 (τῶν αἰσθήσεων … ἀπελθουσῶν) – es sei denn, daß man ὑπαρχουσῶν liest und dies als bezüglich des Moments des Wahrnehmens auffaßt: „die Bewegungen, die aus den Wahrnehmungen stammen, sowohl jenen, die von außen kommen, wie jenen, die aus dem Körper da sind". Aber im Hinblick auf die Bestimmung „auch dann, wenn sich der Schlaf eingestellt hat", wäre dann eher ein Partizip im Aorist erforderlich gewesen. Auch gilt dann der Einwand (s. oben), daß καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται nicht als ἐκ τούτων φανερόν gelten kann.

[3] Man liest αἰσθημάτων … ἐνυπάρχουσιν, also gemäß δ; so auch Bywater (1903, 243), der zwar diese Lesart nicht kannte, sich aber auf das „remanent" von Priscianus Lydus (61, 1) stützte (übrigens liest Priscianus offenbar auch αἰσθητῶν, denn der lateinische Text hat „a sensibilibus", was Bywater aber nicht akzeptierte). Diese Lesart ist inhaltlich die befriedigendste: ἐνυπάρχουσιν ist dann Verbum finitum nach ὅτι, und τῶν τε … καὶ τῶν … σώματος ist mit αἰσθημάτων zu verbinden: Es wird unterschieden zwischen Wahrnehmungseffekten, die der Wahrnehmung externer Objekte, und Wahrnehmungseffekten, die der Wahrnehmung interner Objekte (z. B. körperlicher Schmerzen) entspringen. Daß die Bewegungen dieser Wahrnehmungseffekte auch im Schlaf (wenn die aktuellen Wahrnehmungen verschwunden sind) in den Sinnesorganen vorhanden sind, ist in der Tat ein aus dem vorigen Kapitel abzuleitendes Ergebnis (459a 24–28; 459b 5–7; 460b 1–3), während die Bemerkung, daß sie vorzüglich dann erscheinen, ein neues Element ist, das im folgenden Satz erklärt wird (μεθ' ἡμέραν γὰρ κτλ.). Bei dieser Auffassung ist es aus inhaltlichen Gründen angezeigt, καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται als nicht von φανερὸν ὅτι abhängig aufzufassen (und nach ὕπνος ein Kolon zu setzen: so Laurenti: „Di qui è chiaro che non solo mentre stiamo svegli ci sono in noi i movimenti prodotti dalla sensazioni, vengano esse dal di fuori o dal di dentro del nostro corpo, ma anche quando si produce quello stato che si chiama sonno – anzi allora appaiono di più."). Aber gegen diese Deutung spricht vielleicht die Stellung von ἐνυπάρχουσιν: Denn wenn die Betonung auf ἀλλὰ καὶ … ὕπνος liegt (was offensichtlich der Fall ist), erwartete man dieses Verb eher früher oder ganz am Ende des Satzes; auch ist die Auffassung von καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται als gesondertem Satz sprachlich wenig überzeugend.

[4] Man liest αἰσθημάτων … ἐνυπαρχόντων (was also eine Konjektur ist, welche noch niemals als solche vorgeschlagen wurde, die aber in verschiedenen Übersetzungen zum Ausdruck gebracht wird, z. B. bei Siwek: „… motus productos a sensationibus – sive ipsae veniant ab objectis externis sive a causis, quae intra corpus continentur…"; so auch Tricot) und interpungiert wie oben zu [1]. Aber auch dagegen gilt der Einwand, daß καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται nicht als ἐκ τούτων φανερόν gelten kann.

[5] Michael liest αἰσθητῶν und schreibt, daß im Text ein Verb εἰσίν zu verstehen ist: λείπει τὸ εἰσίν, ἵν' ᾖ τὸ πλῆρες: „οὐ μόνον ἐγρηγορότων εἰσὶν αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν γινόμεναι τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος ὑπαρχουσῶν" (ὑπάρχουσι γάρ τινες κινήσεις ἡμῖν ἐκ τοῦ σώματος, οἷον λῦπαι, φόβοι, ἡδοναὶ καὶ ἕτερα τοιαῦτα) (68, 10–13). Aber αἰσθητῶν ist in keiner der Hss. überliefert, und diese Auffassung bietet keine Lösung zum Problem des Partizips (ἐν)ὑπαρχουσῶν – obwohl diese Bemerkung darauf hinweist, daß Michael kein Problem sah, die weibliche Form ὑπαρχουσῶν (welche auch von α P m überliefert ist, bei der dann (κινήσεων) zu ergänzen wäre) zu akzeptieren.

Keine dieser Möglichkeiten ist völlig einwandfrei. Die meisten Ausleger plädieren für [3], was auch m. E. die relativ überzeugendste Lesart ist (zumal Siweks Apparat anzeigt, daß es sich tatsächlich um eine überlieferte Lesart, nicht um eine Konjektur handelt). Aber auch [1] verdient Überlegung: Die dagegen erhobenen sprachlichen Einwände sind vielleicht nicht so stark, und es ist nicht undenkbar, daß Aristoteles wirklich das καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται als ein Ergebnis

des vorhergehenden präsentieren will. Die inhaltliche Konsequenz von [1] wäre, daß Aristoteles mit mehr Nachdruck gesagt hätte, daß die genannten Bewegungen sich auch im Wachzustand manifestieren: Der sich daraus ergebende Widerspruch mit ἐκκρούονται καὶ ἀφανίζονται im nächsten Satz wäre dann beträchtlich schärfer als bei [3], nach dem ein Erscheinen der Bewegungen im Wachzustand höchstens durch die Verwendung von μᾶλλον zum Ausdruck gebracht worden wäre (was aber in der oben beschriebenen Weise zu verstehen wäre: nur eine zu vernachlässigende Anzahl).

„hieraus“: τούτων verweist auf das ganze 2. Kapitel, bes. auf den Abschnitt 459a 24–b 23 und das Resümee dieses Abschnitts in 460b 1–3: Die Unterscheidung οὐ μόνον ἐγρηγορότων ... ἀλλὰ καὶ ὅταν ... ὕπνος bezeichnet einen Sachverhalt, der als species des oben (459a 27–28) mit οὐ μόνον ... ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν bezeichneten zu betrachten ist. Im 2. Kapitel wurde dieses „Vorhandenbleiben“ der Sinnesbewegungen nach dem Verschwinden der aktuellen Sinneswahrnehmung *im allgemeinen* (d. h. unter normalen Umständen) dargelegt; im 3. Kapitel wird die Rolle dieses Mechanismus *im Schlaf* in ihren körperlichen Einzelheiten behandelt; hier findet sich also die physiologische Beschreibung der Entstehungsweise der Träume.

„die Bewegungen, die aus den Wahrnehmungseffekten hervorgehen“ (αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων γινόμεναι): Es handelt sich um sensitive Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen, die aus den αἰσθήματα, den Effekten von aktuellen Wahrnehmungen, hervorgehen oder damit einhergehen (und welche später [462a 16] als κινήσεις φανταστικαί bezeichnet werden; vgl. Shankman z. St.). Beispiele solcher nachwirkenden Bewegungen (im Wachzustand) wurden bereits oben in 459b 7–23 geboten (woraus sich übrigens ergab, daß diese Bewegungen sich im Wachzustand durchaus manifestieren können). Diese sensitiven Bewegungen sind also von den aktuellen Sinnesbewegungen zu unterscheiden; dieser Unterschied wurde bereits in 460b 1 impliziert: ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ ἐμμένει τὰ αἰσθήματα αἰσθητὰ ὄντα. Das „Erscheinen“ der hier genannten κινήσεις ist also eine Realisierung jenes αἰσθητὸν εἶναι.

„sowohl denjenigen ... stammen“ (τῶν τε θύραθεν καὶ τῶν ἐκ τοῦ σώματος): Diese Unterscheidung wird hier zum ersten Male gemacht: Oben (460b 2) wurde nur von Wahrnehmungen äußerer Gegenstände gesprochen (ἀπελθόντος τοῦ θύραθεν αἰσθητοῦ). Bei den Wahrnehmungseffekten aus dem Körper ist z. B. an Lust- und Schmerzgefühle zu denken (s. die oben zit. Erläuterung von Michael). Es ist höchst problematisch, was mit dieser Unterscheidung beabsichtigt wird: Vielleicht soll sie nur explizieren, daß Träume, die auf innere Wahrnehmungen zurückgehen, auf dieselbe Weise entstehen wie Träume, die auf äußeren Wahrnehmungen basieren. Dies wird sich in Div. 463a 5ff. als bedeutsam erweisen, wo die Möglichkeit untersucht wird, daß Träume als Zeichen von Körperaffektionen zu betrachten sind (zur aristotelischen Berücksichtigung medizinischer Ansichten s. „Allg. Bem.“ zu 463a 3–21): Diese Möglichkeit wird dort mit demselben Mechanismus begründet wie hier in Insomn. 460b 28ff. Bedeutsam ist vielleicht auch die Tatsache, daß in 461a 2 eine Analogie mit „Lüsten und Schmerzen“ vollzogen wird. Zu einer anderen möglichen Funktion der Unterscheidung s. „Allg. Bem.“ unten.

„jene Affektion, die Schlaf genannt wird“: Die auffällig umständliche Formulierung τὸ πάθος τοῦτο ὃ καλεῖται ὕπνος erklärt sich vielleicht daraus, daß vom Schlaf seit dem Anfang des 2. Kapitels nicht mehr die Rede war, oder aus der möglichen Absicht, den πάθος-Charakter des Schlafes (d. h. seine Passivität, welche in b 32ff. beschrieben wird, im Gegensatz zur Aktivität des Wachzustands: ἐνεργουσῶν) zu betonen; vgl. auch 461b 8; 462a 3–4; Somn. 456a 31; b 19. Vgl. auch die ähnliche Formulierung in 459a 9 (oben).

„und besonders dann erscheinen sie“ (καὶ μᾶλλον τότε φαίνονται): „dann“: im Schlaf. Daß

die Bewegungen sich im Schlaf in stärkerem Maße manifestieren als im Wachzustand, wurde noch nicht früher gesagt; dies ist der wichtigste Grund, den Satz als unabhängig von φανερὸν ὅτι zu betrachten (s. oben [3]).

b 32–461 a 3 „Denn tagsüber ... zur Oberfläche“ (Μεθ' ἡμέραν μὲν γὰρ ... καὶ τὰ μικρά): Der Satz erklärt, weshalb die genannten Bewegungen sich im Schlaf stärker manifestieren als im Wachzustand (zu μεθ' ἡμέραν im Sinne von „im Wachzustand“ s. Div. 463 a 8; a 28; 464 a 20). Auf den ersten Blick sieht es so aus, daß als Subjekt bei ἐκκρούονται die im vorigen Satz definierten Bewegungen zu verstehen sind (die sensitiven Impulse, die aus den Effekten früherer aktueller Sinneswahrnehmungen hervorgehen). Dann besagte der Satz, daß man sich des Nachwirkens einer Wahrnehmung nicht bewußt wird, solange die Sinne wirksam bleiben und daher immer neue sensitive Bewegungen wahrgenommen werden. Dies steht aber im Gegensatz zu 459 b 7–23, wo durchaus von nachwirkenden Wahrnehmungen die Rede war, welche die neuen, darauf folgenden Wahrnehmungen beeinflussen. Eine andere Möglichkeit ist, daß das Subjekt von ἐκκρούονται nur eine Teilsammlung dieser Gruppe ist, nämlich die schwächeren sensitiven Bewegungen: Dies wird vom weiteren Verlauf des Satzes, wo von stärkeren und weniger starken Impulsen die Rede ist, unterstützt. Zur Begründung dieser Möglichkeit s. „Allg. Bem.“ unten.

„durch die Aktivität der Sinne und der Vernunft“ (ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας): Zum Gedanken, daß die eine Wahrnehmung die andere verdrängt, s. nächste Anm.; dazu, daß auch intensive Aktivität der Vernunft es mit sich bringen kann, daß man sensitive Impulse nicht bemerkt, vgl. Sens. 447 a 16. Es ist auch die Variante συνεργουσῶν (vertreten von ζ, η) überliefert (übernommen von Biehl und Mugnier): Dann heißt es, daß die *Zusammenarbeit* von Sinneswahrnehmung und Vernunft das „Unbemerktbleiben“ von sensitiven Bewegungen verursacht. Eine Begründung dieser Deutung könnte im folgenden (4–5) liegen: Dort wird nämlich *nicht* gesagt, daß während des Schlafs auch die Vernunft nicht wirksam ist. Aber dies kann auch damit zu tun haben, daß nach Aristoteles die Vernunft im Schlaf durchaus wirksam sein kann (s. unten). Es ist also unnötig, von Siweks Text abzuweichen (obwohl die Argumente von Bitterauf [1900, 8–9] und Beare [Anm. z. St.] gegen συνεργουσῶν nicht überzeugen können).

„verdrängt“: Zu ἐκκρούειν vgl. GA 780 a 8–9: ἐκκρούει γὰρ ἡ ἰσχυροτέρα κίνησις τὴν ἀσθενεστέραν; Sens. 447 a 14f.; a 21 (da auch wiederholte Verwendung von ἀφανίζειν); EN 1119 b 10; Rhet. 1418 a 14; Div. 464 b 5.

„und werden unsichtbar gemacht“ (καὶ ἀφανίζονται): Zu ἀφανίζειν vgl. Sens. 447 a 20; a 26; 443 b 15.

„wie ein kleineres ... großen“ (ὥσπερ παρὰ πολὺ πῦρ ἔλαττον): Ein in der peripatetischen Physiologie häufig vorkommender Gedanke: vgl. Long. 466 b 30–31; GC 323 b 8; Resp. 472 b 5 und bes. Juv. 469 b 32ff.: διόπερ οὐ μόνον μαραίνεται τὸ ἔλαττον παρὰ τὸ πλεῖον πῦρ, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ τοῦ λύχνου φλὸξ ἐντιθεμένη πλειόνι φλογὶ κατακάεται, καθάπερ ὁτιοῦν ἄλλο τῶν καυστῶν. αἴτιον δ' ὅτι τὴν μὲν οὖσαν ἐν τῇ φλογὶ τροφὴν φθάνει λαμβάνουσα ἡ μείζων φλὸξ πρὶν ἐπελθεῖν ἑτέραν. Vgl. auch zahlreiche Belege in den Problemata (z. B. 874 b 5; 961 b 31; 866 a 27; a 37 und dazu Flashar 1962, 328). Der Gedanke bezieht sich also auf Wärmeprozesse im Körper, wird aber häufig mit dem „Erlöschen“ eines kleineren Lichts durch ein größeres veranschaulicht (vgl. auch die Erläuterung bei Michael, 68, 18–21, und bei Sylv. Maurus 184, 1: „cum videmus lumen solis, non apparet lumen candelae“).

„schwache Schmerzen ... starken“: Zum Gedanken, daß der eine Schmerz den anderen unmerkbar macht, vgl. [Hipp.] Epid. VI 2,1 (L. V 276).

„wenn diese aber ... Oberfläche“ (παυσαμένων δὲ ἐπιπολάζει καὶ τὰ μικρά): Es stellt sich

die Frage, ob diese Worte noch zur Analogie gehören und somit Teil des mit ὥσπερ einsetzenden Nebensatzes sind (so Beare: „though, as soon as the latter have ceased, even those which are trifling emerge into notice“; so auch Rolfes) oder ob Aristoteles hier wieder zur Situation der Sinnesbewegungen zurückkehrt (so Shankman). Dies heißt in anderen Worten: Was ist bei παυσαμένων zu ergänzen? Da es wie das Pendant von ἐνεργουσῶν aussieht, möchte man verstehen: sc. τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας. Dann aber wäre bei ἐπιπολάζειν als Subjekt *αἱ μικραὶ (sc. κινήσεις) statt des im Text stehenden τὰ μικρά zu erwarten, weil κινήσεις Subjekt von ἐκκρούονται war; außerdem sieht es so aus, daß erst bei νύκτωρ δέ (im nächsten Satz) die Beschreibung des Schlafzustands anfängt.

Die andere Möglichkeit ist, daß die Analogie mit Feuer und Schmerzen und Lust erst bei μικρά aufhört; dann korrespondiert mit Μεθ' ἡμέραν μέν erst im folgenden Satz νύκτωρ δέ und mit ἐνεργουσῶν im folgenden Satz δι' ἀργίαν κτλ. Dieser Möglichkeit wäre nur die Frage zu entgegnen, ob das Verb ἐπιπολάζειν sich ebensowohl mit πῦρ wie mit ἡδοναὶ καὶ λῦπαι verbinden läßt (es bedeutet: „zur Oberfläche kommen“ oder „sich an der Oberfläche befinden“, mehrmals in der figurativen Gebrauchsweise von „klar werden/sein“ [vgl. etwa EN 1128 a 12; 1095 a 30]). Dieses Problem spielt eine gewisse Rolle in der unten (s. „Allg. Bem.“) zu erörternden Problematik, ob es nach Aristoteles *nur* die kleinen Bewegungen sind, welche sich nachträglich (in der Form eines Traums) manifestieren (bei dem das καί in a 3 zu explizieren wäre wie „ebenso wie die stärkeren Bewegungen im Wachzustand“), oder ununterscheidbar alle aus dem Wachzustand zurückgebliebenen Bewegungen. Das Dilemma läßt sich hier nicht entscheiden: Es ist kennzeichnend für den Stil des Aristoteles, daß eine Analogie und der durch die Analogie zu erläuternde Sachverhalt nicht scharf voneinander unterschieden werden (vgl. das ähnliche Problem in a 8–10 unten). Es gehört jedoch auch zu seinen Gewohnheiten, mit neutralen Termini (wie hier τὰ μικρά) auf männliche oder weibliche Antezedenzien (in diesem Fall κινήσεις) zu verweisen, was für die andere Möglichkeit spräche: Der mit νύκτωρ δὲ κτλ. beschriebene Sachverhalt wäre dann sozusagen eine species der mit παυσαμένων κτλ. bezeichneten Gattung (s. oben stehende Paraphrase).

Es gibt keine ausschlaggebenden Argumente für eine der beiden Deutungen, und vielleicht sind in τὰ μικρά alle im vorhergehenden genannten Entitäten (d. h. sowohl sensitive Bewegungen wie Feuer, Lüste und Schmerzen) einbegriffen.

461 a 4–5 „Nachts werden (diese Bewegungen) ... Aktivität“ (Νύκτωρ δὲ δι' ἀργίαν ... τοῦ ἐνεργεῖν): Erst hier beginnt die explizite Beschreibung des Schlafzustands (zu νύκτωρ als Bezeichnung für „im Schlaf“ vgl. Div. 463 a 30). Vor allem hier drängt sich der Eindruck auf, daß als Subjekt bei καταφέρονται nur die *kleinen* Bewegungen (also nicht schlechthin die Bewegungen aus 460 b 28–29) gemeint sind; daß sich keine Andeutung eines Subjektwechsels findet, erklärt sich dann daraus, daß im direkt vorangehenden Satz τὰ μικρά Subjekt war.

„infolge der Untätigkeit der einzelnen Sinne“ (δι' ἀργίαν τῶν κατὰ μόριον αἰσθήσεων): Daß im Schlaf die Sinne nicht wirken, ist Ergebnis aus Somn. (z. B. 454 b 26; 455 b 2 ff.; vgl. auch Top. 145 b 1 ff.) und wurde auch in dieser Schrift gesagt (458 b 8–9; 458 b 33). Auffällig ist hier, daß diese Untätigkeit ausdrücklich den „einzelnen“ Sinnen zugesprochen wird, während es in Somn. heißt, daß der Schlaf eine Untätigkeit des sog. „gemeinsamen Sinnesvermögens“ ist (u. a. 455 b 8–13) – eine Untätigkeit, welche folglich die Untätigkeit der einzelnen Sinne mit sich bringt (455 b 11–13). Der Unterschied zwischen jenen Aussagen in Somn. und der hiesigen Insomn.-Stelle könnte damit zu tun haben, daß im Traum das sog. „Prinzip der Wahrnehmung“ (ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως), das doch wohl mit jenem „gemeinsamen Vermögen“ identisch ist (s. Anm. zu 461 a 6), immerhin eine Rolle zu spielen scheint, nämlich in der Beurteilung der Erscheinungen,

die sich diesem Prinzip zeigen: vgl. unten a 6 und 461a 30ff. Zwar wird an diesen Stellen nicht ausdrücklich gesagt, daß diese ἀρχή während des Schlafes „aktiv" ist (461b 4–7 beziehen sich genau genommen auf den Wachzustand, und in 461b 26ff. und 462a 4–6 wird diese ἀρχή nicht erwähnt), aber es wird dort trotzdem unverkennbar eine Art Tätigkeit während des Schlafs gemeint, und eine andere Instanz als das Wahrnehmungsprinzip käme wohl nicht in Frage. Es gibt also im Schlaf keine völlige Untätigkeit der Sinneswahrnehmung, und es könnte sein, daß die hiesige Formulierung mit dieser Komplikation zu tun hat (übrigens ohne daß Aristoteles sich darum bemüht hat, in dieser Hinsicht seine Schlaftheorie und seine Traumtheorie miteinander in Einklang zu bringen). Zu dieser Problematik s. S. 76f.; vgl. auch Shankman z. St.

Ein zweiter auffälliger Punkt ist, daß Aristoteles die Rolle der Vernunft (διάνοια) während des Schlafes nicht spezifiziert: Er sagt nicht, daß im Schlaf auch die Vernunft inaktiv ist, erklärt also nicht, warum die absorbierende Wirkung der Vernunft, von der oben die Rede war und durch die die kleinen Sinnesbewegungen im Wachzustand unmerkbar blieben, im Schlaf offenbar nicht das Sichtbarwerden dieser Bewegungen verhindert (es sei denn, daß dies in einem bei παυσαμένων zu ergänzenden [τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας] impliziert wäre). Dies hängt vielleicht mit der Deutung von τῶν αἰσθήσεων καὶ τῆς διανοίας (a 1) zusammen (und mit der Variante συνεργουσῶν in b 32; s. oben): Wenn es die Zusammenarbeit der Sinneswahrnehmung und der Vernunft ist, welche das Erscheinen der Bewegungen verhindert, leuchtet ein, daß, wenn es keine Wirkung der Sinnesorgane gibt, ihre verdrängende Wirkung (bei der auch die Vernunft eine Rolle spielte) aufhört. Die Formulierung kann jedoch auch darauf hinweisen, daß es für Aristoteles keineswegs sicher ist, ob die Wirksamkeit der Vernunft während des Schlafs wirklich aufgehört hat: vgl. oben 458b 15ff.; b 25; 459a 6–8 und unten 462a 28.

Zu κατά μόριον im Sinne von „einzeln", „gesondert" vgl. EE 1220a 3.

„und ihres Unvermögens zur Aktivität": Präzisierung der Untätigkeit: Sie sind untätig, weil sie nicht tätig sein *können* (vgl. Somn. 455b 8: ἀδυναμία τῆς χρήσεως) – wohl im Gegensatz zum Wahrnehmungsprinzip, das im Schlaf durchaus eine Rolle spielt (unten 461b 26; 462a 3ff.).

a 5 „weil der Rückfluß ... vor sich geht" (διὰ τὸ ἐκ τῶν ἔξω ... παλίρροιαν): Es stellt sich die Frage, ob dieser „Rückfluß" die Ursache der zuvor genannten Untätigkeit der einzelnen Sinne ist (so die meisten Ausleger, z. B. Siwek: „propter otium sensuum particularium eorumque incapacitatem exercendi actionem, quae [duo] causantur recessu caloris a partibus externis ad intus") oder die Ursache der Beförderung (καταφέρονται) der Bewegungen zum Prinzip der Wahrnehmung oder beides (vgl. Wiesner 1978, 268). Beide Möglichkeiten lassen sich mit anderen Aussagen begründen: Entziehung von Wärme als Grund des Aufhörens der Sinnesaktivität ist bei Aristoteles mehrmals belegt (vgl. Somn. 457b 1–4: ...ὁ ὕπνος ἐστὶ σύνοδός τις τοῦ θερμοῦ εἴσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσικὴ διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν ... ὅθεν δ' ἐκλείπει, καταψύχεται, καὶ διὰ ψύξιν καταπίπτει τὰ βλέφαρα. καὶ τὰ μὲν ἄνω κατέψυκται καὶ τὰ ἔξω, τὰ δ' ἐντὸς καὶ τὰ κάτω θερμά, οἷον τὰ περὶ τοὺς πόδας καὶ τὰ εἴσω, und PA 652b 10; vgl. auch [Hipp.] Epid. VI 5, 15 [L. V 320] und VI 4, 12 [L. V 310]; Alkmaion DK A 18; Diogenes von Apollonia DK A 29). Andererseits heißt es unten (461b 11) auch, daß im Schlaf die Sinnesbewegungen zusammen mit dem Blut zum Wahrnehmungsprinzip geführt werden: Es ist wahrscheinlich, daß dort derselbe Vorgang wie die hier erwähnte παλίρροια τοῦ θερμοῦ gemeint ist – obwohl *hier* nicht vom Blut die Rede ist (ein ähnlicher, obwohl nicht ausdrücklich spezifizierter Zusammenhang zwischen Blut und Wärme findet sich in der physiologischen Erklärung des Schlafes in Somn. Kap. 3; dazu Wiesner 1978, 263ff.). Auf eine Bezogenheit der zweiten διά-Bestimmung auf das καταφέρονται weist auch die Stellung von ἐκ τῶν ἔξω εἰς τὸ ἐντός sowie die Verwendung des Artikels τό und des Verbs γίνεσθαι: Es ist die Tatsache, daß der Rückfluß

von außen nach innen geht, welche erklärt, daß die Sinnesbewegungen zum Wahrnehmungsprinzip (das sich in der Mitte des Körpers befindet) transportiert werden.

461 a 6 „nach unten zum Prinzip der Wahrnehmung geführt" (ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται): Zu diesem Prinzip vgl. Juv. 469 a 5 ff.: ὥστ᾽ ἐξ ἀνάγκης καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἐναίμοις ... ἀλλὰ μὴν τό γε κύριον τῶν αἰσθήσεων ἐν ταύτῃ τοῖς ἐναίμοις πᾶσιν ... κοινὸν αἰσθητήριον ... αἰσθητικὴ ἀρχή. Vgl. auch 469 b 5–6; GA 743 b 26; Somn. 456 b 1; An. 427 a 15. Es handelt sich um ein im (oder beim) Herzen lokalisiertes Vermögen (übrigens wird in Insomn. diese Lokalisierung im Herzen nirgends erwähnt), das die Ergebnisse der verschiedenen Einzelsinne koordiniert, vergleicht und beurteilt und kraft dessen man sich seiner Wahrnehmungen „bewußt" ist, d. h. „wahrnimmt, daß man wahrnimmt" (vgl. unten 462 a 3; Somn. 455 a 16: ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις (sc. αἰσθήσεσι), ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται, κτλ.; vgl. auch An. 425 b 12–13). In der Übersetzung ist immer „Prinzip" als Wiedergabe benutzt, obwohl manchmal auch „Ursprung" oder „Zentrum" passend wäre (Rolfes hat immer „Zentralsinn"). Es scheint – obwohl Aristoteles dies nirgends ausdrücklich sagt –, daß die Termini ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, κοινὴ αἴσθησις, κύριον τῶν αἰσθήσεων, κύριον αἰσθητήριον, πρῶτον αἰσθητικόν alle dieses selbe Prinzip bezeichnen, jedoch kraft verschiedener Beschaffenheiten: ἀρχή und πρῶτον als allgemeine Bezeichnungen des Grundlageseins, κοινή im Hinblick darauf, daß es nicht an einen Sinn gebunden ist, κύριον im Hinblick auf seine Urteilskraft und Autorität (zu den Gründen der Distribution dieser verschiedenen Termini vgl. Welsch 1987, 346). – Zur aristotelischen Theorie des Gemeinsinns s. die oben zu 458 b 4–5 genannte Literatur.

„nach unten ... geführt": Zu καταφέρεσθαι s. 461 a 28, wo sich zeigt, daß an die Beförderung von den peripheren Sinnesorganen (Augen, Ohren, Nase, Zunge, Fleisch) zum Zentralorgan zu denken ist, also von der Oberfläche in die Tiefe des Körpers.

a 7–8 „und erscheinen, wenn die Verwirrung zur Ruhe kommt" (καὶ γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς): Gemeint ist wohl ein allmähliches Erscheinen, je geringer die Verwirrung wird. Mit diesem „Erscheinen" ist wahrscheinlich das Träumen gemeint. Aristoteles sagt übrigens nicht, daß das Prinzip diese Bewegungen „wahrnimmt": Dies hängt mit der Frage zusammen (s. oben 459 a 1 ff.), in welcher Weise das Träumen ein „Affiziertwerden" (πάσχειν) der Sinne ist, ohne daß dies ein „Wirksamsein" (ἐνεργεῖν) der Sinne impliziert; s. auch unten Vorbem. zu 461 b 7 ff.

„die Verwirrung": Wahrscheinlich meint Aristoteles hier die Verwirrung, die am Anfang des Schlafs durch die körperliche Verarbeitung der Nahrung bewirkt wird: Vgl. unten a 11 ff.; καθισταμένης τῆς ταραχῆς korrespondiert dann mit καθισταμένου καὶ διακρινομένου τοῦ αἵματος (a 25; daß hier an das Blut zu denken ist, geht auch aus der Parallele mit 461 b 11 ff. hervor). Die Verwendung des Artikels τῆς versteht sich dann daraus, daß von dieser Verwirrung bereits früher in Somn. die Rede war (vgl. Somn. 457 b 3: Διὸ πολλὴ ἡ κίνησις τοῦ ὑπνοῦντος, und die Ausführungen bei Wiesner 1978, 267). Es ist eine Konsequenz dieser Theorie, daß Träume nicht im Anfang, sondern erst in einer späteren Phase des Schlafes vorkommen, wie auch im folgenden dargelegt wird.

Eine andere Möglichkeit wird vorgeschlagen von Siwek: „cessante perturbatione [propria status vigiliae]", wohl im Hinblick auf den oben (460 b 32 ff.) genannten verdrängenden Einfluß der aktiven Sinneswahrnehmung und Vernunft (so auch Beare; Laurenti; Tricot). Dies ist jedoch unwahrscheinlich, weil die normale Sinnes- und Vernunftaktivität von Aristoteles schwerlich als eine „Verwirrung" bezeichnet werden kann; außerdem gäbe es dann einen Widerspruch zu 461 a 30, wo es heißt, daß auch im Wachzustand Bewegungen zum Wahrnehmungsprinzip gelangen.

Allgemeine Bemerkung zu 460b 28–461a 8

Aus den einzelnen Anmerkungen zu diesem Abschnitt ergab sich wiederholt das Problem, daß es nicht ganz klar ist, welche Bewegungen nach Aristoteles das Material bilden, auf dem das Träumen beruht. Einerseits [i] weist der hiesige Abschnitt (vor allem der erste Satz) darauf hin, daß Träume auf Restwahrnehmungen *aller Art* aus dem Wachzustand basieren: Träume beruhen demnach auf Bewegungen, die aus den Effekten (den αἰσθήματα) von Wahrnehmungen während des Wachzustands, also aus dem Nachwirken von aktuellen Wahrnehmungen (sowohl starken wie schwachen Wahrnehmungen), hervorkommen. Die Art und Weise dieses Nachwirkens hat Aristoteles in 459b 7–23 anhand mehrerer Beispiele erläutert. Andererseits [ii] weisen die Verwendung von μικρά in 461a 2 und a 8 sowie der Passus Div. 463a 7ff. darauf hin, daß es nur (oder vorwiegend) die *kleinen*, d.h. die schwachen Wahrnehmungen aus dem Wachzustand sind, die sich nachts in der Form von Träumen manifestieren: Diese werden ja während des Tages von stärkeren Bewegungen verdrängt (ἐκκρούονται … ἀφανίζονται und Div. 463a 7–8: λανθάνουσι παρὰ μείζους) und gelangen erst im Schlaf zur Oberfläche (vgl. Sylv. Maurus 184, 1: „parvae motiones et passiones factae in dormientibus magis apparent, quam si fiant in vigilantibus. Ratio est, quia maiores passiones sensibiles faciunt, ne appareant et discernantur minores passiones sensibiles … ergo dum vigilamus, non possumus discernere parvas motiones et passiones; at cum dormimus, cessamus ab omni sensatione sensuum particularium, et spiritus calidi refluunt a partibus externis ad cor, quod est principium sentiendi, ac secum deferunt imagines motionum; ergo facillime discernimus quaslibet parvas motiones et passiones“).

Bei beiden Deutungen bestehen Träume aus Überbleibseln von Wahrnehmungen aus dem Wachzustand, aber bei der ersten Möglichkeit aus Überbleibseln schlechthin, bei der zweiten nur aus den Überbleibseln schwacher Wahrnehmungen. Zwar könnte man diese Aussagen miteinander in Einklang bringen, indem man sagt, daß diese „nachwirkenden Bewegungen“ *per se* weniger kräftig als die aktuellen Wahrnehmungen sind und daß sie als solche zur Gruppe der kleinen Bewegungen gehören: Der Passus b 32ff. besagt dann, daß man das Nachwirken einer Wahrnehmung während des Wachzustands nicht bemerkt, weil immer wieder neue Wahrnehmungen hinzukommen; erst wenn diese aufgehört haben (was im Schlaf der Fall ist), haben die zurückgebliebenen Wahrnehmungseffekte eine Chance, sich zu manifestieren (so Shankman: „the fact that the senses are active during the day creates a situation such that the constant incoming 'data' overwhelm the relics of former sensations … because they are 'relics' of sensations in the blood stream and not *actual* present situations, they are, necessarily, more 'hidden' and less 'intense'; i.e. they are, by their very nature, weaker.“). Dem ist zu entgegnen, daß es sich bei den Beispielen aus 459b 7ff. gerade um Fälle handelt, in denen eine aktuelle Wahrnehmung vom Nachwirken einer früheren Wahrnehmung verdrängt wird, und daß nachwirkende Bewegungen also keineswegs notwendig schwach sind (aber vielleicht handelt es sich hier um extreme Beispiele).

Für [ii] sprechen, wie gesagt, die Stelle Div. 463a 7ff. und die wiederholte Verwendung von μικρά (obschon es sich genaugenommen an beiden Stellen [461a 3; 461a 8] um Analogien handelt; s. Anm. zu 461a 3). Für [ii] spricht weiter die Tatsache, daß die Spiegelanalogie in 459b 23–460a 32 gerade die Empfänglichkeit der Sinnesorgane für *kleine* Bewegungen veranschaulicht: Die Relevanz jener Beweisführung (und damit die Relevanz des ganzen Abschnitts 459b 23–460a 32) läßt sich nur einsehen, wenn es diese Bewegungen sind, auf denen das Träumen beruht (s. oben). Gegen [ii] spricht aber die Tatsache, daß der hiesige Abschnitt (460b 28ff.) über Restbewegungen aus dem Wachzustand *schlechthin* spricht: Träfe [ii] zu, so müßte man anneh-

men, daß das Subjekt von ἐκκρούονται (b 32) nur eine Teilsammlung der in 28–29 genannten Bewegungen wäre (nämlich die schwachen), ohne daß ein solcher Subjektwechsel ausdrücklich im Text markiert wird (s. aber Anm. zu a 3). Gegen [ii] spricht weiterhin das common sense-Argument, daß jeder Mensch weiß, daß man nicht nur über schwache, sondern gerade auch über starke und intensive Erfahrungen aus dem Wachzustand träumen kann, und daß Aristoteles sich dieser Tatsache durchaus bewußt war (vgl. Div. 463 a 21–30; vgl. auch Herodot VII 16; Platon, Resp. 571 a ff.).

Entscheidend für die Wahl zwischen den beiden Deutungsmöglichkeiten ist die Frage, wie man sie sich physiologisch vorzustellen hat. Wichtig ist nämlich die Überzeugung des Aristoteles, daß die Bewegungen, die dem Träumen zugrunde liegen, im Wachzustand nicht bemerkt werden (461 a 1: ἀφανίζονται; Div. 463 a 9: λανθάνουσι παρὰ μείζους) und sich erst im Schlaf manifestieren. Physiologisch bedeutet dies, daß diese Bewegungen im Wachzustand nicht zur ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως gelangen und nicht von diesem Prinzip beurteilt werden: Sie bleiben sozusagen in den äußeren Sinnesorganen zurück und werden erst im Schlaf wirklich bemerkt (461 a 7–8; a 26–30; vgl. dasselbe Problem bei der Deutung von 461 b 24–30). Diese Vorstellung läßt sich innerhalb der Deutungsmöglichkeit [ii] (nur schwache Bewegungen) beträchtlich besser einordnen als innerhalb [i]: Denn handelte es sich bei Träumen ununterschieden um Restwahrnehmungen aller Art (also [i]), so sollte man annehmen, daß diese durchaus vom Wahrnehmungsprinzip verarbeitet und beurteilt (also durchaus bemerkt) worden sind (nämlich im Wachzustand), im Traum aber nochmals von den äußeren Sinnesorganen zum Sinnesprinzip geführt werden. In dieser Hinsicht ist vielleicht auch die Unterscheidung zwischen „Wahrnehmungseffekten, die von außen stammen“, und „Wahrnehmungseffekten, die aus dem Körper stammen“, bedeutsam: In welcher Weise man sich Möglichkeit [i] bei den *inneren* Wahrnehmungseffekten vorzustellen hat (die offenbar vom Tastsinn wahrgenommen werden), bleibt ganz und gar unklar.

Die Unterscheidung zwischen äußeren und inneren Wahrnehmungseffekten hat vielleicht die Absicht, *nachwirkende* (d. h. aus dem Wachzustand stammende) Wahrnehmungen externer Objekte mit *aktuellen* (d. h. sich mit dem Schlaf gleichzeitig einstellenden) Wahrnehmungen interner Objekte (z. B. Schmerzen) auf gleiche Linie zu setzen. Daraus ergäbe sich sogar noch eine dritte Möglichkeit [iii]: Träume basieren einerseits auf aus dem Wachzustand stammenden, zurückgebliebenen Restwahrnehmungen äußerer Gegenstände, andererseits auf aktuellen Wahrnehmungen innerer Gegenstände; für beides gilt dann, daß sie während des Wachzustands von offenbar stärkeren Wahrnehmungen verdrängt werden (also zur Gruppe der μικραὶ κινήσεις gehören). Als Beispiel wäre zu nennen, daß man erst bemerkt, daß man Zahnschmerzen hat, wenn man keine anderen Wahrnehmungen mehr hat, obwohl der physiologische Stimulus schon lange anwesend war. Für diese Möglichkeit spricht, daß der hier beschriebene Traummechanismus unten in Div. 463 a 5 ff. zur Begründung der Möglichkeit herangezogen wird, daß Träume als Zeichen von Körperaffektionen auftreten, weil die Ursachen von Krankheiten klein sind und sich als solches im Schlaf klarer manifestieren als im Wachzustand (463 a 20–21; vgl. auch 464 a 17). Aber dagegen sprechen das common sense-Argument, daß keineswegs *alle* Wahrnehmungen innerer Gegenstände so schwach sind, daß man sie im Wachzustand nicht bemerkt (es gibt nach 461 a 2 auch heftige Lust- und Schmerzgefühle), und die Tatsache, daß diese Deutung sich mit dem Wortlaut von 460 b 29–30 nicht vereinbaren läßt, denn dort wird auch von den von innen stammenden Bewegungen gesagt, daß sie auf „Wahrnehmungseffekte“, d. h. auf Effekte von aktuellen Wahrnehmungen zurückgehen. Diese Möglichkeit ist also auszuschließen.

Es scheint, daß der Text für keine der beiden Möglichkeiten [i] und [ii] entscheidende Argumente enthält, so daß die Vermutung naheliegt, daß Aristoteles sich selbst über dieses Problem nicht ganz im klaren gewesen ist. Diese Ambivalenz hat wohl damit zu tun, daß es ihm nicht ganz gelingt, die psychologisch-formale Beschreibung des Traumvorgangs (mittels Termini wie ἐνεργεῖν, πάσχειν, αἴσθησις, φαντασία) mit seiner physiologisch-materiellen Beschreibung in Einklang zu bringen. Eben diese Schwierigkeit wird sich auch später in diesem Kapitel beim Abschnitt 461 b 7–30 zeigen (s. unten).

461 a 8–14 *Paraphrase:* Man soll sich die Beförderung der Sinnesbewegungen zum Wahrnehmungsprinzip so vorstellen: Wie die kleinen Wirbel, die in Flüssen mitgeführt werden, oft dieselbe Form behalten, oft aber sich infolge des Widerstandes in andere Formen auflösen, so werden auch alle Sinnesbewegungen in einem ununterbrochenen Prozeß zum Wahrnehmungsprinzip transportiert und können dabei den Einfluß körperlichen Widerstandes erleiden. Und dieser Widerstand erklärt auch, weshalb man, wenn man kurz nach dem Essen einschläft, keine Träume hat, und weshalb ganz junge Lebewesen, z. B. kleine Kinder, überhaupt keine Träume haben; denn in diesen Fällen gibt es viel Bewegung im Körper, weil die Ernährung viel Wärme mit sich bringt; diese Bewegung verhindert, daß Träume entstehen.

a 8–11 „Man muß es so auffassen ... Widerstandes" (Δεῖ δὲ ὑπολαβεῖν ... ἀντίκρουσιν): Dieser Satz ist sowohl syntaktisch wie inhaltlich schwierig. Soviel ist klar, daß ein Vergleich zwischen (sensitiven) Bewegungen und kleinen Wirbeln im Fluß geboten wird. Das Tertium comparationis besteht darin, daß beide zwar „ununterbrochen" stattfinden, dabei aber nicht immer dieselbe Gestalt erhalten, sondern sich häufig auch in andere Gestalten auflösen können (infolge des Widerstandes).

Was die „kleinen Wirbel" (μικραὶ δῖναι) angeht, so stellt sich die Frage, ob an das Sichfortbewegen von Wirbeln mit dem Fluß oder an das Entstehen von Wirbeln in dem Fluß zu denken ist (es ist sowohl φερομένας wie γινομένας überliefert). Das erste ist in diesem Kontext wohl das Geeignete, weil im direkt vorangehenden Satz noch von καταφέρονται geredet wurde und weil vom Stoßen auf Widerstand im Fluß nur die Rede sein kann, wenn an eine Beförderung der Wirbel (also an das Sichfortbewegen der Bewegungen) zu denken ist. Dies findet eine Unterstützung in GA 772 b 18, wo ebenfalls von einer Beförderung von Wirbeln im Fluß (und von Beeinflussung durch Widerstand) die Rede ist: ... ἢ σχισθέντος τοῦ κυήματος πλείω γίνεσθαι, καθάπερ ἐν τοῖς ποταμοῖς αἱ δῖναι· καὶ γὰρ ἐν τούτοις τὸ φερόμενον ὑγρὸν καὶ κίνησιν ἔχον ἄν τινι ἀντικρούσῃ, δύο ἐξ ἑνὸς γίνονται συστάσεις, ἔχουσαι τὴν αὐτὴν κίνησιν. Für die andere Deutung spricht aber Probl. 932 a 14 ff., wo es heißt, daß Wirbel im Fluß durch Widerstand *entstehen*. Dann wäre das „ununterbrochen Vor-sich-Gehen" der Wirbel zu verstehen im Sinne eines dauernden Prozesses, in dem an einer bestimmten Stelle im Fluß immer neue Wirbel entstehen (so Beare: „like the little eddies which are being ever formed in rivers, so the sensory movements each are a continuous process"; Siwek: „... ita etiam singuli motus [sensitivae] incessanter oriuntur"; vgl. auch Laurenti; Tricot). Aber es ist unwahrscheinlich, daß dies an der hiesigen Insomn.-Stelle gemeint ist, denn die Bestimmung „durch den Widerstand" (διὰ τὴν ἀντίκρουσιν) erklärt hier das „Sichauflösen" in andere Formen von bereits vorhandenen Wirbeln.

Im Hinblick hierauf stellt sich die Frage, was mit dem „ununterbrochen Vor-sich-Gehen jeder Bewegung" (τὴν κίνησιν ἑκάστην γίνεσθαι συνεχῶς) gemeint wird. Es liegt inhaltlich am nächsten, bei „jeder Bewegung" an jede der im vorhergehenden genannten sensitiven Bewegungen zu denken und beim „ununterbrochen Stattfinden" an die *Beförderung* des sensitiven Stimulus zum Wahrnehmungsprinzip (a 7–8). Wahrscheinlich meint Aristoteles, daß sich zwar die

Gestalt des Stimulus (d. h. der sensitive „Inhalt“, den er repräsentiert) verändern kann, daß aber seine Beförderung nicht unterbrochen wird: Wie Wirbel im Fluß trotz Widerstandes, der ihre Form beeinflussen kann, ohne Unterbrechung weitergeführt werden, so werden auch die Sinnesbewegungen (im Blut) trotz physiologischen Widerstandes ununterbrochen weitergeführt, und so können sie das Herz erreichen. Das γίνεσθαι συνεχῶς soll dann ‚dynamisch‘, d. h. bezüglich des Transports der Bewegungen aufgefaßt werden. Wie die Verwendung von ἑκάστη anzeigt, bezeichnet das Wort κίνησις nicht diesen ‚lokalen‘ Transport (im Sinne einer Bewegung von A zu B, wie Sophonias schreibt: λέγω δὲ κίνησιν τὴν εἰδωλικὴν ἐν τῇ καρδίᾳ ἐπιφορὰν τοῦ ἐγκαταλείμματος, καθ' ἣν ἡ ἐν ἐκείνῃ αἰσθητικὴ ψυχὴ διεγείρεται [35, 23–24]), sondern den ‚sensitiven‘ Stimulus, der sich wie ein Wirbel im Fluß durchsetzt).

Eine andere Möglichkeit ist aber, das γίνεσθαι συνεχῶς als bezüglich des ‚statischen‘ Weitergehens oder „Verharrens“ der Bewegungen zu verstehen, d. h. daß die Stimulierung des Sinnesorgans ununterbrochen weitergeht (vgl. oben 459a 24–28; 459b 5–23; 460b 2–3; zu dieser Deutung vgl. die oben zit. Auffassung von Beare sowie Tricot: „ainsi, les mouvements sensoriels forment, chacun pris à part, un processus continu, demeurant souvent dans le même état...“). Diese Deutung läßt sich besser mit der Verwendung von γίνεσθαι in Einklang bringen und ist im Hinblick auf das folgende bedeutsam, wo gesagt wird, daß manchmal gar keine Träume entstehen (s. unten). Die Bedeutung ist dann, daß die Stimulierung des Sinnesorgans weitergeht, so daß sie auch nach dem Aufhören der Verwirrung im Körper (a 8) noch da ist und vom Wahrnehmungsprinzip bemerkt werden kann; das Wort κίνησις bezeichnet dann diesen Vorgang der sensitiven Stimulierung, den Reiz, der durch den Sinnesgegenstand hervorgebracht wurde. Die Bemerkung über die Beeinflussung durch Widerstand hat dann damit zu tun, daß diese Stimulierung ein Vorgang ist, der so lange weitergeht, bis er endlich vom Wahrnehmungsprinzip empfangen wird: In der Anfangsphase des Schlafens setzt sich das sensitive Signal gar nicht durch, später aber erreicht es das Wahrnehmungsprinzip, manchmal in verzerrter Form, manchmal aber dem ursprünglichen Stimulus noch ganz ähnlich. Haupteinwand gegen diese ‚statische‘ Deutung ist aber, daß der Vergleich *„jeder* Bewegung“ mit sich fortbewegenden Wirbeln keinen Sinn gibt, denn träfe diese Deutung zu, so sollte der Stimulierungsvorgang mit dem Stattfinden oder Sichfortbewegen der Wirbel verglichen werden, nicht aber mit diesen Wirbeln selbst. Die erste Möglichkeit verdient also den Vorzug (eine dritte Möglichkeit, das γίνεσθαι συνεχῶς im Sinne von „dauernd entstehen“ aufzufassen [Siwek: „incessanter oriuntur“; Laurenti: „così si formano di continuo movimenti da ogni senso“; Lanza: „così ogni impulso è in continuo divenire“], läßt sich schwerlich mit der Bemerkung über das „Sich in andere Formen auflösen“ vereinbaren und ist auch in den weiteren Kontext schwerlich einzuordnen: Die Bewegungen waren ja schon da [460b 30]).

Sprachliche Probleme: Die meisten Ausleger möchten bei ὑπολαβεῖν als Objekt das im vorangehenden Satz genannte ἐπὶ τὴν ἀρχὴν τῆς αἰσθήσεως καταφέρονται ergänzen: „Man muß die Beförderung der Bewegungen zum Wahrnehmungsprinzip so verstehen: Wie...“ Dies wäre inhaltlich im Einklang mit der ‚dynamischen‘ Auffassung von γίνεσθαι συνεχῶς (und mit der Lesart φερομένας). Bei der anderen Möglichkeit ist es angezeigt, den Satz ὥσπερ ... ἀντίκρουσιν als direkt von ὑπολαβεῖν abhängig zu verstehen: „Man soll denken, daß, wie...“

Die Lesart φερομένας (α β γ δ ε P) verdient aus inhaltlichen Gründen (s. oben) gegen γινομένας (ζ η) den Vorzug.

Zum Ausdruck γίνεσθαι συνεχῶς vgl. Meteor. 360a 34: διὰ γὰρ τὸ συνεχῶς μὲν μᾶλλον δὲ καὶ ἧττον καὶ πλείω καὶ ἐλάττω γίγνεσθαι τὴν ἀναθυμίασιν („unter allen Umständen“, „dauernd“) und Meteor. 369b 23.

Es stellt sich die Frage, ob ὁμοίας und διαλυομένας zu δίνας oder zu einem zu ergänzenden, durch ἑκάστην κίνησιν implizierten (κινήσεις) gehören: syntaktisch jedenfalls zum ersten, inhaltlich wohl zu beidem. Auch diese Frage hängt mit der oben genannten Deutungsproblematik zusammen. Der Anschluß mit dem folgenden Satz über den Widerstand im Körper durch διό weist jedenfalls darauf hin, daß auch für die sensitiven Bewegungen gilt, daß sie auf Widerstand stoßen können. Auch hier (wie oben in a3) sind Analogie und Illustrandum in der textlichen Darlegung gewissermaßen kontaminiert worden.

„gleichartig" (ὁμοίας): d.h. sich selbst ähnlich: Sie erhalten dieselbe Form. Es ist inhaltlich egal, ob man ὁμοίας oder ὁμοίως liest; das erste entspricht besser der Gliederung des Satzes (ὁμοίας auf gleicher Linie mit διαλυομένας): „sie gehen ununterbrochen vor sich, wobei sie zwar häufig dieselbe Form erhalten, häufig aber auch sich in andere Formen auflösen durch Widerstand".

„Widerstand": z.B. derjenige, der durch Steine im Fluß bzw. durch Bewegung im Körper (im Blut, wie aus a25 hervorgeht) ausgeübt wird, also abhängig davon, ob man den Satz bezüglich der Wirbel oder der Sinnesbewegungen auffaßt.

a 11–13 „Daher auch entstehen ... keine Träume" (Διὸ καὶ μετὰ τὴν τροφὴν ... ἐνύπνια): „Daher": Weil die sensitiven Bewegungen auf körperlichen Widerstand (ἀντίκρουσις) stoßen können.

„nach dem Essen": Der Gedanke, daß man beim Einschlafen nach dem Essen nicht träumt, findet sich auch in Probl. 957a 18–20 und beruht auf Aristoteles' Theorie des Zusammenhangs zwischen Ernährung und Schlaf in Somn. Kap. 3, bes. 456b 24ff.; b32; 457b 7. Diese Aussage (deren Richtigkeit höchst zweifelhaft ist) sieht wie Systemzwang aus, basiert aber vielleicht darauf, daß das Vermögen, sich an seine Träume zu erinnern, unter diesen Umständen schwächer ist (Hinweis von Dr. S.J.S. Terwee).

„bei ganz jungen Lebewesen wie kleinen Kindern": Der Ausdruck πάμπαν νέοις οὖσιν, οἷον τοῖς παιδίοις ist entweder eine Art Überpräzision (bei der οἷον τοῖς παιδίοις als ziemlich überflüssige nähere Bestimmung anzusehen ist) oder so aufzufassen, daß bei νέοις (ζῴοις) zu verstehen ist, von denen die als Beispiel genannten παιδία (ganz junge Menschen) eine species sind (vgl. auch unten 461a 26 τοῖς ἐναίμοις; vgl. Beare: „sleepers who are very young"; Mugnier: „les êtres très jeunes"). Zum Ausdruck πάμπαν νέοι vgl. HA 581b 2 und Mem. 453b 4; mit παιδία sind Babys gemeint; zur Traumlosigkeit jüngerer Kinder vgl. HA 537b 14f.: καὶ νέοις μὲν οὖσι καὶ παιδίοις ἔτι πάμπαν οὐ γίγνεται ἐνύπνιον, ἀλλ' ἄρχεται τοῖς πλείστοις περὶ τέτταρα ἔτη ἢ πέντε, und unten 462a 12. In GA 779a 13 heißt es zwar, daß Babys (παιδία) im Schlaf weinen und lachen, aber der Kontext weist darauf hin, daß es sich hier nach Aristoteles nicht um Träume, sondern um „Wahrnehmungen neben dem Traum" (αἰσθήσεις παρὰ τὸ ἐνύπνιον) handelt (der scheinbare Widerspruch mit HA 587b 10 ist in dem Sinne zu lösen, daß die dort genannten Traumerfahrungen sich erst beim weiteren Wachstum einstellen, wie der Kontext zeigt [αὐξανόμενον δέ]). Zum Schlaf jüngerer Kinder: Somn. 457a 3ff.

„keine Träume": Genau genommen bietet das vorhergehende keine Erklärung dafür, daß gar keine Träume entstehen, sondern nur dafür, daß sich der Inhalt des sensitiven Stimulus verändern kann. Die hiesige Aussage (die übrigens wie eine – vielleicht aufgrund von 462b 5 – später eingeschobene Parenthese aussieht) steht also in problematischem Verhältnis zu γίνεσθαι συνεχῶς; denn bei der Traumlosigkeit muß man offenbar annehmen, daß der sensitive Eindruck das Wahrnehmungsprinzip gar nicht erreicht. Dieses Problem ließe sich auf zwei verschiedene Weisen lösen: Entweder deutet man die „Kontinuität jeder Bewegung" in einer abstrakteren Weise, wobei eine bestimmte Bewegung (d.h. eine Stimulierung des Sinnesorgans) immer wei-

tergeht – so daß sie, wenn die verwirrende Bewegung im Körper aufgehört hat, immerhin zum Wahrnehmungsprinzip gelangt (s. oben) – oder man faßt διό als bezüglich des Satzteils γίνονται φανεραὶ καθισταμένης τῆς ταραχῆς auf: Dadurch, daß das Erscheinen der Bewegungen mit dem Ausmaß von Verwirrung im Körper zusammenhängt, ergibt es sich auch, daß Menschen, bei denen es viel Bewegung im Körper gibt, keine Traumbilder haben. Aber keine dieser Lösungen ist wirklich befriedigend, und die Tatsache, daß Aristoteles im folgenden Satz mit einem neuen Vergleich einsetzt, könnte ein Anzeichen dafür sein, daß die Wirbelanalogie sich für das Nichterscheinen von Traumbildern als unangebracht erweist.

461 a 13–14 „denn (in diesen Fällen) ... Wärme“ (πολλὴ γὰρ ... θερμότητα): Hier bezeichnet ἡ κίνησις nicht die Sinnesbewegung, sondern die körperliche Bewegung oder Verwirrung (vgl. unten a 24), also den die Sinnesbewegungen störenden Widerstand (ἀντίκρουσις). Übrigens ist es zweifelhaft, ob sich diese Erklärung auch auf die Traumlosigkeit jüngerer Kinder bezieht, denn es sieht so aus, daß in diesem Fall starke körperliche Regung zwar der Grund der Traumlosigkeit ist, diese aber nicht notwendig mit der Verarbeitung von Nahrung, sondern mit der allgemeinen physiologischen Beschaffenheit junger Leute zu tun hat (vgl. Mem. 453b 6). Aber vielleicht soll man es so auffassen, daß das, was jeder Mensch erfährt, wenn er kurz nach dem Essen einschläft, bei jungen Menschen strukturell ist: Daß es viel Bewegung im Körper gibt, die durch die Ausdünstung (ἀναθυμίασις) von Nahrung produziert wird; vgl. auch unten 462b 5ff.

Zum Einfluß übermäßiger Bewegung im Körper auf kognitive Vorgänge vgl. Mem. 450b 6 und 453b 4ff. – Zum Verhältnis zwischen Ernährung und Wärme s. Somn. 456b 21: Aufnahme der Nahrung im Körper bringt eine „Ausdünstung“ (ἀναθυμίασις) der Nahrung und eine Wärmezirkulation vom Herzen zum Gehirn mit sich (über alle Einzelheiten dieses Vorgangs und die damit verbundenen interpretativen Schwierigkeiten s. Wiesner 1978, 251ff.).

a 14–30 *Paraphrase:* Da das Träumen darauf beruht, daß Bewegungen von den Einzelsinnen zum Wahrnehmungsprinzip geführt werden, während ihrer Beförderung aber von physiologischen Faktoren in ihrer Form beeinflußt werden können, läßt sich das Erscheinen von Traumbildern mit der Reflexion von Bildern in bewegtem bzw. erstarrendem Wasser vergleichen. Denn wenn man eine Flüssigkeit stark bewegt, erscheint bald gar keine Abbildung des darin gespiegelten Gegenstands, bald aber, wenn eine erscheint, ist sie ganz verzerrt, so daß die Abbildung ganz anders aussieht als der wirkliche Gegenstand; kommt aber die Flüssigkeit zum Stillstand, so sind die Abbildungen rein und klar. In gleicher Weise gilt das auch für die Bilder im Schlaf: Bald werden die von den Sinneswahrnehmungen hervorkommenden Bewegungen (welche für die Gestaltung der Traumbilder verantwortlich sind) ganz unsichtbar gemacht, weil die bereits erwähnte physiologische Bewegung (durch Wärme und Ernährung) zu stark ist; bald aber erscheinen verwirrte und monströse Gesichter, und es entstehen schwache Traumbilder. Dies ist z. B. der Fall bei Melancholikern, Fiebernden und Trunkenen; denn alle derartigen Affektionen bringen eine Luftentwicklung mit sich, welche viel Bewegung und Verwirrung im Körper bewirken kann. Kommt aber (in den Wesen, die Blut haben) das Blut zur Ruhe und scheidet es sich, dann bewirkt die erhaltene Sinnesbewegung, die vom jeweiligen Sinnesorgan stammt, daß kräftige Traumbilder erscheinen: Es stellt sich dem Schlafenden eine Erscheinung ein, und er meint, daß er etwas sieht, hört oder mit einem anderen Sinn etwas wahrnimmt: Dieser Eindruck beruht also darauf, daß Bewegungen vom Gesicht, vom Gehör oder von den sonstigen Sinnen zum Wahrnehmungsprinzip geführt werden.

Die Struktur dieses Abschnitts ist folgende: Zuerst wird eine Analogie geboten (a 14–17); in a 17 (οὕτω καὶ) setzt die Anwendung der Analogie auf den Schlafzustand ein, welche erst in a 30

(αἰσθητηρίων) beendet ist (irreführend Gallop, der in 461 a 25 einen neuen Absatz beginnen läßt). Sowohl in der Analogie wie in der zu veranschaulichenden Situation werden drei Lagen unterschieden: [i] Die Bewegung ist so stark, daß gar kein Bild erscheint; [ii] es entsteht zwar ein Bild, aber in ganz verzerrter Form; [iii] wenn aber die Bewegung aufhört, entstehen reine und klare Bilder. [i] und [ii] können beide unter denselben Bedingungen vorkommen (ὅτε μέν ... ὅτε δὲ), [iii] folgt zeitlich auf eine dieser beiden (ἠρεμήσαντος δέ [17] ... καθισταμένου δέ [25]).

a 14–15 „Daher kommt es ... keine Abbildung erscheint" (Ὥστε καθάπερ ἐν ὑγρῷ ... εἴδωλον): „Daher": Zur Explikation von διό s. obenstehende Paraphrase. Zu dieser Analogie vgl. Div. 464 b 12 ff.; zu ihrem Zweck in der hiesigen Argumentation s. vor. Anm.

Daß gar keine Abbildung entsteht, soll die Behauptung vorbereiten, daß gar kein Traum erscheint (a 20–21) – was, wie gesagt, im Widerspruch zum γίνεσθαι συνεχῶς von a 10 zu stehen scheint: In dieser Hinsicht ist die Analogie mit Wirbeln also nicht hinreichend, was erklärt, warum ein anderer Vergleich eingeschoben wird.

a 16 „so daß sie ... ähnlich ist" (ὥστε φαίνεσθαι ἀλλοῖον ἢ οἷόν ἐστιν): d. h. „anders als (das, dessen Abbildung) sie ist"; anders Rolfes: „so daß das Ding, das sich abspiegelt, anders aussieht, als es ist".

a 17 „wenn aber die Flüssigkeit ... erscheinen": Bei ἠρεμήσαντος ist (τοῦ ὑγροῦ), bei καθαρὰ καὶ φανερά ist (εἴδωλα φαίνεται) zu verstehen.

a 17–20 „Ähnliches auch im Schlaf... unsichtbar gemacht" (οὕτω καὶ ἐν τῷ καθεύδειν ... ἀφανίζονται πάμπαν): Hier beginnt die Anwendung der Analogie auf den Schlafzustand. Deutlichkeitshalber wird an dieser Stelle in der Übersetzung mit einem neuen Satz eingesetzt.

„die Erscheinungen und die zurückgebliebenen Bewegungen": τὰ φαντάσματα und αἱ ὑπόλοιποι κινήσεις κτλ. sind nicht zwei verschiedene Entitäten: Die genannten Bewegungen (vgl. oben 460 b 29) sind es, welche die endlichen Traumbilder (φαντάσματα) konstituieren (vgl. unten 462 a 29–30). Die Formulierung ist als eine Präzisierung zu betrachten, weil sich in der zuerst beschriebenen Situation (a 19–20) gar keine Erscheinungen einstellen. Zu ὑπόλοιποι vgl. oben 460 b 2 (ἐμμένει) und unten 461 b 21 (ὑπόλειμμα): Es handelt sich um Bewegungen, die nach dem Aufhören der aktuellen Sinneswahrnehmung in den Sinnesorganen zurückgeblieben sind (vgl. dazu auch 460 b 30 ἐνυπάρχουσιν).

„durch die genannte Bewegung, weil diese stärker ist" (ὑπὸ μείζονος οὔσης τῆς εἰρημένης κινήσεως): Gemeint ist die in a 13 erwähnte Bewegung im Körper; erneut findet sich die zweifache Verwendung von κίνησις, sowohl für die Sinnes-„Bewegung" wie für die ihr entgegengestellte Bewegung im Körper.

a 21 „bald aber erscheinen ... monströs" (ὅτε δὲ τεταραγμέναι φαίνονται αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις): ὄψεις kann sich nur auf die Gesichter, die man im Schlaf sieht, beziehen (vgl. auch Div. 463 b 17). Daß zuerst von ὄψεις, später von ἐνύπνια geredet wird, ist als eine Präzisierung zu betrachten: Zuerst in dem Sinne, daß Träume keine wirklichen visuellen Erfahrungen sind und außerdem auch auf die Ergebnisse der anderen Sinne zurückgehen; zweitens, weil nicht jedes visuelle Erlebnis im Schlaf ein Traum ist (vgl. unten 462 a 17–19). – Zum Ausdruck vgl. [Hipp.] VM 10, 4: ἐνυπνιάζουσι τεταραγμένα τε καὶ θορυβώδεα.

a 22 „und die Träume sind nicht kräftig" (καὶ οὐκ ἐρρωμένα τὰ ἐνύπνια): ἐρρωμένα bedeutet „stark", „kräftig", „stabil", „gesund", οὐκ ἐρρωμένα also „schwach", „instabil", „krankhaft", „morbide"; dasselbe Wort findet sich unten in a 27. Gemeint werden entweder „krankhafte", d. h. phantastische, irreale Vorstellungen, oder „instabile", d. h. unklare, fluktuierende Vorstellungen: Im Hinblick auf den Kontrast mit ἐρρωμένα in a 27 wohl das letzte.

Zum Text: οὐκ ἐρρωμένα (und ἐρρωμένα in a 27) ist die Lesart von ζ η, welche von den

meisten Auslegern übernommen wird; die andere Hss.-Klasse hat in a 22 χείρονα, in a 27 ἐρρωμένα. Drossaart Lulofs und Ross drucken aber in a 22 οὐκ εἰρόμενα und in a 27 εἰρόμενα, was sie als eine Konjektur bezeichnen und was, aufgefaßt als „nicht fließend“, „nicht einheitlich“, „nicht kohärent“, einen guten Sinn gäbe. Nun ist nicht ganz sicher, ob es sich hier um eine Konjektur oder um eine Lesart handelt: Siweks Apparat weist darauf hin, daß es in der Hs. E an dieser Stelle verschiedene Fassungen gibt, von denen οὐκ εἰρόμενα eine zu sein scheint (neben den offensichtlich inakzeptablen Lesarten οὐκ εἰρρωμένα, οὐκ ἐρόμενα und οὐκ ἐρώμενα; s. auch den Apparat von Drossaart Lulofs). Shankman, die diese Hs. in Paris nochmals kollationiert hat, bestätigt dies, fügt jedoch hinzu, daß die Hs. schwer lesbar ist und daß kaum festzustellen ist, ob εἰρόμενα die ursprüngliche Lesart oder eine später angebrachte Verbesserung ist. Auch Bekker (app. cr. zu a 27) und Bussemaker erwähnen εἰρόμενα als Variante, und aus Pachymeres, der hier (in der lateinischen Fassung) „inconcinna insomnia“ hat, Priscianus Lydus, der a 27 als „consequentia et ordinata insomnia“ wiedergibt, und Vatablus, der mit „ingrata“ bzw. „grata insomnia“ übersetzt, scheint ebenfalls hervorzugehen, daß es sich hier um eine überlieferte Lesart handelt.

Aber auch wenn οὐκ εἰρόμενα überliefert ist, ist es keineswegs selbstverständlich, daß es im Vergleich zu οὐκ ἐρρωμένα den Vorzug verdient: Es ist unsicher, ob εἰρόμενα („fließend“) wirklich „einheitlich“, „kohärent“ bedeuten kann. Shankman schreibt: „dreams strung together, i.e. coherent“, aber da liegt gerade das Problem (man könnte es ja ebensowohl als „verschwommen“ deuten, also gerade das Gegenteilige von ἐρρωμένα). Sowohl Drossaart Lulofs wie Shankman verweisen auf Rhet. 1409 a 25 ff., wo aber gerade der (inhaltlich) *inkohärente* Charakter der λέξις εἰρομένη hervorgehoben wird: λέγω δὲ εἰρομένην, ἣ οὐδὲν ἔχει τέλος καθ' αὑτήν, ἂν μὴ τὸ πρᾶγμα λεγόμενον τελειωθῇ. ἔστι δὲ ἀηδὲς διὰ τὸ ἄπειρον (s. Cope/ Sandys z. St. und unten Anm. zu 464 b 4–5). Im Hinblick hierauf wäre wohl an οὐκ ἐρρωμένα festzuhalten (εἰρόμενα im Sinne von „genannt“ kommt nicht in Frage, ebensowenig wie die anderen Varianten οὐκ ἐρόμενα und οὐκ ἐρώμενα). Auffällig ist aber auch, daß die meisten Hss. (αβ γδ ε P sowie Michael und Sophonias) hier χείρονα statt οὐκ ἐρρωμένα lesen, in a 27 aber ἐρρωμένα haben, so daß die Vermutung naheliegt, daß οὐκ ἐρρωμένα in a 22 eine Glosse für das für einen Kopisten offenbar inakzeptable χείρονα ist. In a 22 wäre dann χείρονα als lectio difficilior zu präferieren; außerdem ließe sich die Veränderung von χείρονα aus οὐκ ἐρρωμένα nicht leicht erklären (die Ausführungen des Drossaart Lulofs [1947, I, lxiii-lxiv] über die Möglichkeit, daß χείρονα aus οὐκ εἰρόμενα entstand, sind mir zu spekulativ). Die Bedeutung wäre dann „inferiore“, „schlechte Träume“.

Ausschlaggebende Argumente für χείρονα oder οὐκ ἐρρωμένα lassen sich nicht finden: Das zweite scheint inhaltlich akzeptabler, denn die Kombination von χείρονα mit τὰ ἐνύπνια sieht besonders merkwürdig aus und läßt sich nicht mit Parallelstellen belegen; dagegen ist einzuwenden, daß sie für Michael und Sophonias offenbar einen guten Sinn gab. Paläographische Gründe sprächen für χείρονα.

461 a 22–23 „wie bei Melancholikern ... Trunkenen“ (οἷον τοῖς μελαγχολικοῖς ... οἰνωμένοις): Melancholiker, Fiebernde und Trunkene werden als Beispiele von Menschen genannt, bei denen die Traumbilder verwirrt, monströs und nicht kräftig sind. Dies hat, so heißt es, seinen Grund im luftartigen Charakter dieser Affektionen, der eine starke Verwirrung im Körper mit sich bringt, durch die die sensitiven Bewegungen verzerrt werden. Die Melancholiker wurden bereits in Somn. 457 a 27 als „wenig zum Schlafen geneigt“ charakterisiert, weil es bei ihnen wegen der Kälte der schwarzen Galle wenig Ausdünstung (die Ursache des Schlafes) gebe. Um die beiden Aussagen miteinander in Einklang zu bringen, muß man also annehmen, daß, *wenn*

die Melancholiker dann einmal schlafen, ihnen verzerrte Traumbilder erscheinen und daß der Grund dieser Verzerrung nicht (wie man vielleicht aus a 13–14 schließen würde) in der durch die Verarbeitung von Nahrung bewirkten Wärmeentwicklung, sondern in der mit der Veranlagung der Melancholie einhergehenden Luftentwicklung liegt. Aber Aristoteles hat sich nicht darum bemüht, durch Präzisierung aller physiologischen Einzelheiten des Melancholikers den Eindruck eines Widerspruchs wegzunehmen. Etwas Ähnliches gilt für die paradoxe Tatsache, daß hier den Melancholikern verwirrte und instabile Traumbilder zugeschrieben werden, sie später jedoch (Div. 463b 17ff. und 464a 32ff.; vgl. auch EE 1248a 39–40) wegen ihrer klaren und prophetischen Träume hervorgehoben werden (zu diesem scheinbaren Widerspruch s. Anm. zu diesen Stellen).

Zum aristotelischen Begriff der Melancholiker s. van der Eijk 1990a und die dort zitierte Sekundärliteratur (da nicht erwähnt: Roussel 1987). Bezüglich der Träume der Melancholiker ist noch eine Aussage in der hippokratischen Schrift De morbis relevant (II 72, L. VII 110): Menschen, die an φροντίς (eine Art Hypochondrie) leiden, haben in ihrem Schlaf Angstvorstellungen und sehen manchmal auch Verstorbene (δείματα ... καὶ ὀνείρατα φοβερὰ καὶ τοὺς τεθνηκότας ἐνίοτε). Es handelt sich offenbar um ein in Aristoteles' Zeit allgemein erkanntes Merkmal der Geisteskranken (dazu Lerza 1986).

„Fiebernden": vgl. oben 460b 11 und die dazu genannten Belege (vgl. auch Horaz, AP 7–9). – „Trunkenen": Zur Assoziation mit den Melancholikern vgl. EN 1152a 15ff. (Unbeherrschtheit); 1154b 11f. (Empfänglichkeit für körperliche Lüste) und die Analogie zwischen Melancholie und Trunkenheit in Probl. 953a 33.

a 23–25 „denn weil alle derartige Affektionen ... Verwirrung" (πάντα γὰρ τὰ τοιαῦτα πάθη ... ταραχήν): Weil die genannten (und offenbar auch vergleichbare: τοιαῦτα) Zustände im Körper eine Luftentwicklung mit sich bringen, tritt bei der Beförderung der sensitiven Stimuli zum Herzen Verwirrung auf (die drei genannten Affektionen haben gemeinsam, daß sie alle auch das geistige Funktionieren beeinträchtigen). πνευματώδης kann „luftartig", „Luft enthaltend", „mit Luft einhergehend" oder „Luft produzierend" bedeuten; vgl. Sens. 445a 26; Somn. 457a 16. Die Bedeutung „mit Atembeschwerden" (asthmatisch), die sich im Corpus Hippocraticum findet (z. B. Epid. IV 5; L. V 166, 2 und 170, 8) ist bei Aristoteles nicht belegt (s. op de Hipt 1972, 155, 266ff.). Hier bedeutet es wohl „Luft produzierend".

Zur Verbindung von Melancholie mit Luft vgl. Probl. XVIII 1; XVIII 7; IV 30; vgl. auch XXX 14; XXX 1; 953b 23ff.; 955a 35; Diokles Fr. 43 W. – Trunkenheit und Luft: Somn. 457a 16; Probl. 953b 27. Ein Zusammenhang zwischen Fieber und Luft ist bei Aristoteles sonst nicht belegt, aber zutreffend ist wohl die Erklärung des Albertus Magnus: „eo quod materia febris obscuro fumo sursum vaporat, et caliditate sua formas commiscet".

a 25–26 „Wenn aber in den Wesen ... scheidet" (Καθισταμένου δὲ καὶ διακρινομένου τοῦ αἵματος ἐν τοῖς ἐναίμοις): καθισταμένου korrespondiert mit ἠρεμήσαντος in a 17. Von der Rolle des Blutes ist in dieser Schrift bisher noch nicht die Rede gewesen. Der Ausdruck ἐν τοῖς ἐναίμοις ist vielleicht lediglich formelhaft (wie häufig in den biologischen Schriften: Wenn von Blut gesprochen wird, gilt das natürlich nur für die Lebewesen, die Blut in sich haben), erinnert aber zugleich auch daran, daß die Abhandlung über Träume – gemäß der Zielsetzung der Parva Naturalia: Sens. 436a 12ff. – sich im Grunde nicht auf menschliches Träumen beschränkt, sondern auch für andere Lebewesen gilt. Zur Frage, ob das Träumen nach Aristoteles allen Lebewesen gemeinsam ist, s. S. 51.

Aus καθισταμένου τοῦ αἵματος geht hervor, daß es das Blut ist, in dem die im vorhergehenden genannte verwirrende Bewegung stattfindet (vgl. auch Somn. 456b 4; zur Rolle des Blutes in

der Erklärung des Schlafes s. Wiesner 1978, 263ff.). Da das Blut wahrscheinlich auch als Vermittler der Sinnesbewegungen zum Herzen dient (s. unten zu 461b 11–12), leuchtet ein, daß Verwirrung im Blut die Qualität der Traumbilder beeinträchtigt und daß erst, wenn diese Verwirrung zu Ende kommt, die Sinnesbewegungen ungestört zum Herzen gelangen können.

Von einer *Scheidung* (διακρινομένου) des Blutes ist in Somn. 458a 10ff. die Rede: Es handelt sich um eine Scheidung zwischen dem dickeren (und wohl trüberen) und dem reineren Blut (τό τε σωματωδέστερον αἷμα καὶ καθαρώτατον), bei der das feinste und reinste zum Haupt geführt wird, das dicke und trübe zu den niedrigeren Teilen des Körpers. Daß auch diese Tatsache für das Entstehen klarer Traumbilder relevant ist, steht mit anderen Stellen in Einklang, wo Aristoteles den Belang von Feinheit und Reinheit des Blutes für das genaue und klare Funktionieren der Sinneswahrnehmung (und sogar der Vernunft) betont (vgl. PA 648a 2ff.; 650b 18ff.; vgl. auch die hippokratische Schrift De flatibus 14). Problematisch ist aber, daß an der Stelle in Somn. 458a 10ff. die Scheidung des Blutes als Grund des *Erwachens* bezeichnet wird, hier aber als Grund des Erscheinens der hellen Träume; die einzige Möglichkeit, diese Aussagen miteinander in Einklang zu bringen, ist anzunehmen, daß diese Scheidung ein Vorgang ist, der eine Weile andauert: *Während* sie sich vollzieht, entstehen Träume; erst wenn sie vollendet ist, erwacht man. Das Träumen würde sich dann erst in einer späteren Phase des Schlafes einstellen, wenn der Schlafende schon auf dem Weg zum Erwachen ist (vgl. Somn. 457b 27: καὶ ἐπιπεσὸν μὲν (sc. τὸ θερμὸν) ἔκνοιαν ποιεῖ, ὕστερον δὲ φαντασίαν). Vgl. hierzu die Verwendung des Aorists in Somn. 458a 12 und a 22: Διὰ δὲ τὸ γίγνεσθαι ἀδιακριτώτερον τὸ αἷμα μετὰ τὴν τῆς τροφῆς προσφοράν, ὁ ὕπνος γίγνεται, ἕως ἂν διακριθῇ τοῦ αἵματος τὸ μὲν καθαρώτερον εἰς τὰ ἄνω, τὸ δὲ θολερώτερον εἰς τὸ κάτω (dagegen aber Phys. 259b 13: διακρινομένης [sc. τῆς τροφῆς] δὲ ἐγείρονται).

461a 26–27 „bewirkt das Bewahrtbleiben der Bewegung ... kräftig sind“ (σῳζομένη τῶν αἰσθημάτων ἡ κίνησις ... τὰ ἐνύπνια): Das „Bewahrtbleiben“ (σῴζεσθαι) der Bewegung bezieht sich darauf, daß sie die in den vorigen Zeilen erwähnten störenden Einflüsse durchsteht und sich zum Wahrnehmungsprinzip durchsetzen kann. Der Satz schließt also inhaltlich an das συνεχῶς γίνεσθαι aus a 10 an. Die Struktur des Satzes ist so aufzufassen, daß τῶν αἰσθημάτων ἡ κίνησις Subjekt ist (es ist kurzer Ausdruck für das in a 18 genannte αἱ κινήσεις αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων) und die Bestimmung ἀφ' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων damit zu verbinden ist (anders Lanza, der sie mit σῳζομένη verbindet: „conservato da ciascun organo di senso“; dagegen ist aber einzuwenden, daß die Verbindung σῴζειν ἀπό meistens „retten aus“, „befreien von“ bedeutet [s. LSJ s.v.], was hier schlecht paßt). Die prominente Stellung des Partizips σῳζομένη zeigt an, daß darauf die Betonung liegt: „Die Tatsache, daß die Bewegung der Sinneswahrnehmungen vom jeweiligen Sinnesorgan erhalten bleibt, bringt...“ (so Beare; Hett) oder (weil vielleicht nicht alle Bewegungen bewahrt bleiben) „wenn die Bewegung erhalten bleibt“ (Laurenti; Tricot).

Die Erwähnung von „jedem der Wahrnehmungsorgane“ hängt damit zusammen, daß es sich beim Träumen nicht nur um visuelle Bewegungen handelt, sondern auch um Bewegungen, die von den anderen Sinnesorganen stammen. Von den verschiedenen Varianten für αἰσθητηρίων käme nur αἰσθήσεων (gelesen von α β γ ε) in Betracht: vgl. unten 461b 4; aber im Hinblick auf a 30 ist αἰσθητηρίων zu erhalten.

„daß die Traumbilder kräftig sind“: Zur Bedeutung von ἐρρωμένα und der möglichen Variante εἰρόμενα s. Anm. zu a 22.

a 27–29 „wie daß etwas erscheint ... geführt werden“ (καὶ φαίνεσθαί τι καὶ δοκεῖν ... ἀκούειν): Die Struktur des Satzes ist folgende: Die Infinitive φαίνεσθαί τι καὶ δοκεῖν sind von ποιεῖ abhängig und stehen mit ἐρρωμένα τὰ ἐνύπνια auf gleicher Linie (τε ... καί); von δοκεῖν

sind dann die Infinitive ὁρᾶν ... ἀκούειν abhängig. Subjekt bei φαίνεσθαι ist τι, Subjekt bei δοκεῖν ein zu ergänzendes „man" oder „der Träumer" (so richtig Drossaart Lulofs [1947, I, lxiv-lxv], dessen Konjektur τί τε καὶ aber unnötig ist).

Die Unterscheidung zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν läßt sich im Deutschen nicht adäquat wiedergeben; sie kehrt unten in 461 b 5 und 462 a 2 wieder. In der Übersetzung ist die persönliche Konstruktion (etwa: δοκοῦμεν ὁρᾶν) immer mit „wir meinen, daß wir sehen", die unpersönliche (z. B. τὸ ἓν δύο δοκεῖ εἶναι) mit „man meint, daß das Einfache zweifach ist" wiedergegeben. Letzteres fordert also im Deutschen eine Umstellung der Konstruktion (eigentlich: „das Einfache dünkt einen zweifach", d. h., „das Einfache bewirkt, daß man es für zweifach hält"). Die Unterscheidung war bereits oben in 460 b 16 ff. vorbereitet worden, wo von Erscheinen und Beurteilen (κρίνειν) geredet wurde (s. Anm.): Es stellt sich dem Träumenden eine Erscheinung (φάντασμα) ein, und es stellt sich der Gedanke ein (δοκεῖ), daß er sieht, hört usw. Aristoteles unterscheidet also zwei Momente: Das Erscheinen einer sensitiven (visuellen, akustischen usw.) Bewegung und die Meinung oder Beurteilung dieser Erscheinung durch den Wahrnehmenden (z. B. ob er es als eine wirkliche Wahrnehmung oder als ein Traumbild, als etwas Wirkliches oder etwas Unwirkliches betrachtet; vgl. unten 462 a 5 ff.). Dieses δοκεῖν kann richtig, aber auch verfehlt sein (vgl. auch An. 428 b 2–3). Zu dieser Unterscheidung vgl. auch EE 1235 b 27: διὸ καὶ τὸ ἡδὺ ὀρεκτικόν, φαινόμενον γάρ τι ἀγαθόν· τοῖς μὲν γὰρ δοκεῖ, τοῖς δὲ φαίνεται κἂν μὴ δοκῇ (οὐ γὰρ ἐν ταὐτῷ τῆς ψυχῆς ἡ φαντασία καὶ ἡ δόξα). An dieser Stelle aus EE wird die Verwendung von δοκεῖν mit einer Tätigkeit der Meinung (δόξα) in Verbindung gebracht. Dies ist vielleicht bedeutsam für die Frage, ob das Wahrnehmungsprinzip oder die Meinung die Traumerscheinungen beurteilt, und daher auch für die Frage, ob das Träumen beim Menschen in derselben Weise vor sich geht wie das Träumen bei anderen Lebewesen; s. dazu S. 50). Es zeigt sich hier auch, daß der Unterschied zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν sowohl im Wachzustand wie im Schlafzustand aktuell ist.

„wegen der Bewegungen vom Gesicht ... werden" (διὰ μὲν τὰ ἀπὸ τῆς ὄψεως καταφερόμενα): τὰ καταφερόμενα bezieht sich auf sensitive Stimuli; zum Gebrauch des Verbs s. oben 461 a 7.

a 29–30 „und in einer ähnlichen Weise ... Wahrnehmungsorgane" (ὁμοιοτρόπως δὲ καὶ ἀπὸ τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων): D. h., auch die Stimuli, die in den anderen Sinnesorganen zurückgeblieben sind, werden im Schlaf zum Prinzip der Wahrnehmung geführt und bewirken das φαίνεσθαί τι καὶ δοκεῖν. In Abweichung von Siweks Text verdient es den Vorzug, nach ἀκοῦειν ein Kolon zu setzen und nach αἰσθητηρίων einen Punkt; denn der folgende Satz erklärt nicht, daß auch bei den anderen Sinnen etwas Ähnliches geschieht, sondern daß überhaupt bei allen Sinnen das δοκεῖν darauf beruht, daß Bewegungen zum Zentralsinn gelangen. Zur Verwendung von ὁμοιοτρόπως in vergleichbaren Kontexten (wo Aristoteles ziemlich lapidar sagt, daß es auch für die anderen Fälle so gilt, ohne daß es ganz klar ist, wie man sich dies in diesen anderen Fällen vorzustellen hat) s. Int. 21 b 26; An. 404 b 21.

a 30–b 7 *Paraphrase:* Die Tatsache, daß, wenn der Schlafende zu sehen oder zu hören oder überhaupt wahrzunehmen meint, dies darauf beruht, daß die fraglichen sensitiven Bewegungen von den Sinnesorganen zum Prinzip der Wahrnehmung gelangen und sich ihm manifestieren, erhellt sich daraus, daß dies auch der Mechanismus ist, kraft dessen wir *im Wachzustand* zu sehen oder zu hören glauben. Und es ist auch dieser Mechanismus, auf dem im Wachzustand Sinnestäuschungen beruhen: Denn wenn man meint, das Gesicht werde bewegt, obwohl das nicht der Fall ist, oder wenn man zwei Objekte zu fühlen glaubt, obwohl es nur eines gibt,

beruht das darauf, daß Bewegungen, die diesen sensitiven Inhalt repräsentieren, das Wahrnehmungsprinzip erreichen. Denn für jeden Einzelsinn gilt, daß sich das Wahrnehmungsprinzip über die vom betreffenden Sinn her kommende Bewegung ausspricht – es sei denn, daß ein anderer Einzelsinn, der mehr Autorität hat als der Sinn, bei dem sich die betreffende Bewegung einstellt, dem Ergebnis dieses Sinnes bereits widerspricht. Unter allen Umständen findet also eine Erscheinung statt, aber nicht in allen Fällen hält man eine Erscheinung für wirklich, d. h., nicht in allen Fällen läßt man sich von einer falschen Erscheinung beirren: Das ist nur der Fall, wenn die beurteilende Instanz versagt oder nicht normal funktioniert.

Dieser Abschnitt beabsichtigt, die zwei unterschiedenen Vorgänge des „Erscheinens“ und des „Meinens“ physiologisch näher zu erklären. Dies geschieht mit Hilfe einer Analogie mit dem Wachzustand. Zugleich wird auch erklärt, worauf verfehlte Meinungen über Wahrnehmungen oder Erscheinungen beruhen: Letzteres bereitet den anschließenden Abschnitt über die Täuschung im Schlaf vor.

461 a 30–b 1 „Denn dadurch, daß von dort her … wahrnimmt“ (Τῷ μὲν γὰρ ἐκεῖθεν ἀφικνεῖσθαι τὴν κίνησιν … καὶ αἰσθάνεσθαι): Zur Interpunktion s. vor. Anm. Dieser Satz besagt, daß auch dann, wenn man im Wachzustand etwas wahrzunehmen meint (sei es zu Recht, sei es zu Unrecht), dies darauf beruht, daß eine sensitive Bewegung von den Einzelsinnen zum Prinzip der Wahrnehmung gelangt. Die Betonung liegt auf καὶ ἐγρηγορώς, und der Satz erklärt das in a 28–29 Gesagte (δοκεῖν … ἀκούειν). Nach Siwek bezieht sich dieser Satz bereits auf verfehltes Meinen, also auf Täuschungen: „Etiam in statu vigiliae subiectum [illusorie] putat se videre“; hiervon wären die in b 1–3 genannten Fälle Beispiele. Diese Auffassung wäre mit der für Aristoteles fast automatischen Assoziierung von Täuschung und Traum zu begründen (vgl. 458 b 26–29). Dies scheint aber unnötig, weil doch nach Aristoteles auch für richtige Beurteilungen eines sensitiven Stimulus gilt, daß sie auf dem Eintreffen des Stimulus beim Wahrnehmungsprinzip beruhen: Die (Un-)Richtigkeit einer Beurteilung hängt mit den in b 6–7 gemeinten Umständen zusammen. – „von dort her“ (ἐκεῖθεν): von den Einzelsinnen her.

b 1–2 „und weil … nicht bewegt wird“ (καὶ διὰ τὸ τὴν ὄψιν ἐνίοτε κινεῖσθαι δοκεῖν, οὐ κινουμένην, ὁρᾶν φαμέν): Dieser Satz ist in mehreren Hinsichten merkwürdig. Auf den ersten Blick scheint er an den vorangehenden anzuschließen, indem er ein konkretes Beispiel davon gibt, daß man aufgrund des Eintreffens einer Bewegung beim Wahrnehmungsprinzip wahrzunehmen meint. Zwar wird nicht ausdrücklich gesagt, daß auch die hier gemeinte Erfahrung darauf beruht, daß eine Bewegung zum Wahrnehmungsprinzip gelangt, aber dies ist aufgrund der Verwendung von δοκεῖν und von φαμέν wohl mit Recht aus dem vorangehenden Satz zu ergänzen. Das Merkwürdige ist aber, daß die Tatsache τὸ τὴν ὄψιν ἐνίοτε κινεῖσθαι δοκεῖν, οὐ κινουμένην als *Erklärung* dafür geboten wird, daß „wir sagen, daß wir sehen“: Da aber sowohl δοκεῖν wie φαμέν sich auf die Beurteilung einer Erscheinung beziehen (vgl. 460 b 21), sieht die Erklärung wie eine Tautologie aus („dadurch, daß wir – obschon zu Unrecht – zu sehen meinen, meinen wir zu sehen“). Vielleicht hängt dies mit dem etwas unüblichen Sinn, in dem das Verb δοκεῖν hier gebraucht wird, zusammen: Aristoteles möchte hier lediglich seine Terminologie erklären. Ein wahrscheinlicherer Grund für diese Formulierung ist aber, daß es sich in diesem Beispiel um eine Täuschung handelt und daß dieses Beispiel sich physiologisch nicht so einfach erklären läßt; denn genaugenommen ist von einer Bewegung des Gesichts (und von einem Eintreffen einer Bewegung des Gesichts beim Zentralsinn) gar nicht die Rede. In dieser Hinsicht stellt sich die Frage, wie οὐ κινουμένην zu verstehen ist: Wenn dies im Sinne der ‚sensitiven‘ Stimulierung aufgefaßt wird, kann von einem „Nicht-bewegt-Werden“ nur dann die Rede sein, wenn das (Nicht-)Bewegt-Werden durch einen äußeren Gegenstand oder durch einen anderen

Gegenstand als den, den man zu sehen glaubt, gemeint ist (d. h. daß man auf eine andere Weise „bewegt“ wird [= eine sensitive Stimulierung erleidet], als man glaubt, bewegt zu werden): Denn auch bei einer Täuschungserfahrung muß eine Bewegung stattfinden, um diese Erfahrung hervorzubringen (s. oben 460 b 23–25 οὐ μόνον τοῦ αἰσθητοῦ κινουμένου φαίνεται ἀδήποτε, ἀλλὰ καὶ τῆς αἰσθήσεως κινουμένης αὐτῆς). Eine andere Möglichkeit wäre, daß οὐ κινουμένην in einem konkreteren Sinn von „nicht in Bewegung gebracht werden“ aufzufassen ist: vgl. oben 460 b 22–27 und das dort (Anm. zu b 26–27) genannte Beispiel des fahrenden Zuges. Die Verwendung von δοκεῖν hängt mit der dortigen von φαμέν zusammen: Es handelt sich um eine Situation, in der wir eine Erscheinung (zu Unrecht) für wirklich halten: vgl. die Verwendung von κρίνειν in 460 b 22.

Auffällig ist weiterhin, daß es hier ein Beispiel einer *verfehlten* Meinung betrifft: Manchmal scheint es, als ob das Gesicht bewegt wird, obwohl dies in Wirklichkeit nicht der Fall ist, d. h., wir glauben, etwas zu sehen, was nicht da ist. Es findet im Text eine unauffällige Verschiebung statt von einer neutralen Situation (b 1: δοκεῖ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν, ohne explizite Angabe, daß es sich um ein falsches δοκεῖν handelt) zu einer, in der eine Täuschung stattfindet. Dies bereitet schon die Analogie zwischen Sinnestäuschung und Träumen vor, die in b 7 explizit eingesetzt wird. Die hier erwähnten Beispiele sind deshalb relevant, weil auch das Träumen kein wirkliches „Wahrnehmen“ ist.

b 2–3 „und weil der Tastsinn ... das Einfache sei zweifach“ (καὶ τῷ τὴν ἁφὴν δύο κινήσεις εἰσαγγέλλειν τὸ ἓν δύο δοκεῖ): Dies bezieht sich auf das in 460 b 20–22 genannte Experiment (s. Anm.); auch hier handelt es sich um ein Beispiel einer Täuschung (obwohl in 460 b 20–22 gesagt wurde, daß in diesem Fall das Gesicht der „Nachricht“ des Tastsinns widerspricht). Zum Gebrauch von εἰσαγγέλλειν bei der Sinneswahrnehmung, d. h. im Sinne von „Informationen vermitteln“ (von den Einzelsinnen zum Zentralsinn oder von der Sinneswahrnehmung zur Vernunft), vgl. Sens. 437 a 2; a 6. – Die Variante δοκεῖν (übernommen von Bussemaker und Hett), das dann von φαμέν abhängen würde, ist aus inhaltlichen Gründen nicht akzeptabel: Sowohl φάναι wie δοκεῖν beziehen sich auf die Beurteilung der Erscheinung.

b 3–4 „Denn im allgemeinen ... hervorkommt“ (Ὅλως γὰρ τὸ ἀφ’ ἑκάστης αἰσθήσεώς φησίν ἡ ἀρχή): „im allgemeinen“, d. h. sowohl bei richtigen wie bei falschen Beurteilungen. Über all dasjenige, das vom jeweiligen Einzelsinn zum Wahrnehmungszentrum geführt wird (bei τὸ ἀφ’ ἑκάστης αἰσθήσεως ist aufgrund von a 28 etwas wie καταφερόμενον zu denken), spricht sich das Wahrnehmungsprinzip aus: Die Betonung liegt auf ἑκάστης. Zur Verwendung von φησίν im Sinne von „bestätigen“ vgl. oben 458 b 12 sowie An. 431 a 8. Mit dieser „Bestätigung“ ist nicht das Ergebnis der kritischen Beurteilung des sensitiven Signals gemeint, sondern die Bejahung seiner Erscheinung, d. h. die Anerkennung seines Eintreffens. Der Nebensatz „es sei denn...“ (ἐὰν μὴ κτλ.) bezieht sich auf eine Situation, in der zwei sensitive Signale nicht übereinstimmen (vgl. das Beispiel in 460 b 20–22). Erst im nächsten Satz wird von der Beurteilung des sensitiven Signals gesprochen: Diese stellt ein zweites von der Bestätigung der Erscheinung verschiedenes Moment dar.

b 4–5 „es sei denn, daß ... protestiert“ (ἐὰν μὴ ἑτέρα κυριωτέρα (sc. αἴσθησις) ἀντιφῇ): Der eine Sinn kann, wenn er mehr Autorität als der andere hat, den anderen korrigieren: Vgl. oben 460 b 21 (da auch Verwendung von κυριωτέρα). Offenbar ist eine relative Autorität gemeint, im Sinne von „mehr Autorität als der Sinn, von dem die fragliche Bewegung stammt“ (also nicht: „mehr Autorität als das Wahrnehmungsprinzip“). Ob diese Korrektur durch einen anderen Einzelsinn auf den Wachzustand beschränkt ist oder auch im Schlaf stattfinden kann, geht nicht aus dem Text hervor.

461 b 5–7 „Es zeigt sich ohnehin ... ausübt“ (Φαίνεται μὲν οὖν πάντως ... οἰκείαν κίνησιν): Erneut (vgl. a 27–28) findet sich die Unterscheidung zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν, d. h. zwischen dem Erscheinen eines sensitiven Stimulus und seiner Beurteilung.

„aber nicht in allen Fällen ... wirklich“ (δοκεῖ δὲ οὐ πάντως τὸ φαινόμενον): Nicht alles, was uns erscheint, halten wir für wirklich; wir halten es nur für wirklich, wenn die Kontrolle aus irgendeinem Grund versagt. Der Satz ist elliptisch, denn daß das δοκεῖν einer Erscheinung nur stattfindet, wenn das kontrollierende Organ nicht seine normale Wirkung ausübt, trifft nur unter der Voraussetzung zu, daß die Erscheinung falsch ist: Denn eine richtige Erscheinung (d. h. eine Erscheinung, die mit der Wirklichkeit übereinstimmt) kann als richtig beurteilt werden, so daß auch das δοκεῖν richtig ist. Der ganze Satz gilt also nur für die falschen Erscheinungen.

„das Beurteilende“: Auch der Terminus τὸ ἐπικρῖνον (wie τὸ κύριον in 460 b 17; s. Anm.) spezifiziert nicht, welche Instanz oder welches Vermögen gemeint ist: „Dasjenige, was in einem gegebenen Fall die Erscheinung beurteilt“ (sei es ein anderer Sinn, sei es das Wahrnehmungsprinzip, sei es die Vernunft). Diese Unbestimmtheit ist funktional, weil die Rolle des Beurteilenden nicht immer von demselben Vermögen gespielt wird (dies wird z. B. im Schlaf vielleicht anders sein als im Wachzustand), und bedeutsam für die Frage, ob im Schlaf die Kontrolle der Traumerscheinungen vom Wahrnehmungsprinzip oder von der Meinung geleistet wird (zu dieser Frage vgl. 459 a 6–8 und S. 50; vgl. eine ähnliche Unbestimmtheit in 461 b 25, wo von τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον die Rede ist, und 462 a 4; a 6). Zu ἐπικρίνειν vgl. An. 431 a 20; an anderen Stellen findet sich der Ausdruck τὸ κρῖνον (An. 426 b 17; 427 a 3). Übrigens bezieht sich das Verb in diesen letzteren drei Fällen offensichtlich auf das Wahrnehmungsprinzip.

„festgehalten wird“: Zu κατέχηται vgl. oben 459 a 7 (wo die δόξα als kontrollierende Instanz bezeichnet wird). Es wird hier nicht erklärt, durch welche Faktoren dieses Festhalten bewirkt wird, so daß es auch hier (wie in 459 a 7) unsicher ist, ob man die Verbform reflexiv („sich enthalten“) oder passiv deuten muß; unten in 461 b 27 ist von einem „Festgehaltenwerden durch das Blut“ (κατέχεσθαι ὑπὸ τοῦ αἵματος) die Rede.

„oder nicht die ihm eigentümliche Bewegung ausübt“ (ἢ μὴ κινῆται τὴν οἰκείαν κίνησιν): Was mit dieser Bewegung gemeint ist, ist völlig unklar. Wahrscheinlich hat Aristoteles in diesem Satz etwas Ähnliches wie in 460 b 14–16 und b 24–27 im Sinn: Zwar werden die Sinnesorgane „bewegt“, nicht aber durch einen äußeren Sinnesgegenstand (was die οἰκεία κίνησις wäre), sondern durch einen abnormen körperlichen Zustand, z. B. Fieber. Dieser Zustand kann so heftig sein, daß auch die Kontrolle der Wahnerscheinungen versagt, was in diesem Satz gemeint ist (vgl. 460 b 15–16). Dies gibt auch einen guten Sinn im Anschluß auf den folgenden Satz. Vgl. auch Somn. 456 a 21: κινεῖται δὲ πᾶν αἰσθήσεώς τινος γενομένης, ἢ οἰκείας ἢ ἀλλοτρίας, ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητηρίῳ.

461 b 7–20 *Paraphrase:* Es wurde schon gesagt, daß Menschen leicht zu täuschen sind, wenn sie unter dem Einfluß von „Affektionen“ (Erregungen und Krankheiten) stehen (der eine unter dem Einfluß der einen, der andere unter dem Einfluß der anderen Affektion). In derselben Weise sind auch Schlafende leicht zu täuschen, eben durch die Affektion des Schlafes, die sie erfahren: Die Täuschung beruht darauf, daß die Wahrnehmungsorgane bewegt werden, und auf anderen Vorgängen, welche mit der Sinneswahrnehmung zusammenhängen. Der Effekt davon ist, daß etwas, das nur eine kleine Ähnlichkeit zu etwas anderem hat, dem Schlafenden als dieses andere erscheint. Was im Schlaf geschieht, ist nämlich das folgende: Das meiste Blut fließt zum Wahrnehmungsprinzip, und die Sinnesbewegungen, die in den Wahrnehmungsorganen sind (sei es

aktuell, sei es potentiell), werden zusammen mit diesem Fluß in Bewegung gebracht. Während dieses Flusses des Blutes kommen diese potentiellen Bewegungen, die eine nach der anderen, zur Oberfläche: Ist die eine verschwunden, so erscheint die andere. Ihr gegenseitiges Verhältnis gleicht nämlich dem von künstlichen Fröschen, die man mit Salz bestreicht und dann ins Wasser legt: Diese kommen erst zur Oberfläche, wenn sich das Salz im Wasser auflöst. So ist es auch mit den Sinnesbewegungen, die sich potentiell in den Wahrnehmungsorganen befinden: Sie werden in der Tiefe verborgen gehalten und gelangen erst dann zur Oberfläche, wenn dasjenige, was sie festhielt, nachgelassen hat. Und wenn noch ganz wenig Blut in den Wahrnehmungsorganen zurückgeblieben ist, werden sie in Bewegung gesetzt und lösen sich in andere Formen auf, wobei sie bald diesem Objekt, bald jenem gleichen, ebenso wie auch Wolkenfiguren in ihren schnellen Veränderungen bald Menschen, bald Kentauren ähnlich sind.

Vorbemerkung: Dieser Abschnitt und die daran anschließenden Passagen 461b 21–30 und 461b 30–462a 8 gliedern sich wie folgt:
- b 7–11: Kurze Andeutung des Themas „Täuschung im Schlaf" und ihrer Ursachen;
- b 11–21: Beschreibung der Entstehungsweise von Träumen;
- b 21–29: Unterscheidung zwischen dem Sinnesgegenstand, der aktuellen Wahrnehmung dieses Gegenstands und dem Überbleibsel dieser Wahrnehmung, das sich im Schlaf zeigt;
- b 29–a 8: Bezeichnung der Täuschung als ein Sich-nicht-bewußt-Sein dieses Unterschieds.

Das Hauptproblem dieses Abschnitts liegt in dem Inhalt des Passus b 11–21 und in seinem Zusammenhang mit dem Kontext. Der Kontext bietet sich ja als eine Untersuchung zum Thema „Täuschung im Schlaf" dar (b 7–11). Auf den ersten Blick scheint die Erklärung dieser Täuschung in b 11 einzusetzen (ὅταν γὰρ καθεύδῃ κτλ.). Liest man aber weiter, so scheint diese Erwartung nicht erfüllt zu werden: Die Zeilen b 11–21 enthalten nur eine erneute Beschreibung der Entstehung von Traumbildern: Nur am Ende (b 19) ist wieder von „Ähnlichkeiten" (ὁμοιώματα) die Rede, was an die „kleine Ähnlichkeit" (μικρὰν ὁμοιότητα) aus b 10 erinnert. In b 21 ff. wird dargelegt, wie die Traumerscheinungen und die ursprünglichen Wahrnehmungsgegenstände, zwischen denen ja die genannten „Ähnlichkeiten" bestehen, sich zueinander verhalten. Merkwürdigerweise wird dort als Beispiel die Traumerscheinung des Koriskos erwähnt, also ein Beispiel, bei dem, so darf man annehmen, die Ähnlichkeit zwischen dem wirklichen Gegenstand und der Traumerscheinung recht groß ist. Erst ab b 24 ist von einer Beurteilung dieser Erscheinungen durch „das Entscheidende" die Rede. Schließlich stellt sich in b 29 heraus, daß die Täuschung im Schlaf darin besteht, daß man die Traumerscheinung für die Wirklichkeit hält. In b 30 ff. wird diese Folgerung präzisiert: Die Täuschung besteht darin, daß der Schlafende sich des Unterschieds zwischen Traum und Wirklichkeit nicht bewußt ist: Manchmal ist dieses Bewußtsein anwesend, manchmal aber nicht; erst im letzteren Fall kann wirklich von Täuschung geredet werden.

Ist diese Deutung richtig, so stellt sich die Frage, was eigentlich mit dem Passus b 11–21 beabsichtigt wird, denn er trägt zur Erklärung der Täuschung offenbar nichts Neues bei: Daß Traumerscheinungen „Überbleibsel" von aktuellen Wahrnehmungen sind (b 21), ergab sich ja schon aus 461a 1–30, und auch die physiologischen Bedingungen für das Erscheinen von Traumbildern wurden bereits in 461a 8–26 dargestellt. Das einzig Neue scheint zu sein, daß von einer Reihenfolge, in der die Bewegungen dem Schlafenden erscheinen, geredet wird (b 13–17) und – was sich später für die Täuschung als relevant erweisen wird – daß das Blut eine Rolle bei der Beurteilung der Traumbilder spielt, indem es die entscheidende Instanz in seiner Wirkung hindern (b 26–27) und somit bestimmen kann, ob der Schlafende sich dessen bewußt ist, daß die Erscheinung nur ein Traum ist oder nicht (b 30) – was wohl vom Quantum des zurückgezoge-

nen Blutes abhängig ist. Aber auch dann bleibt unklar, was das Zurückziehen des Blutes aus den peripheren Sinnesorganen (b 11; b 18) mit dem „Abgehaltenwerden durch das Blut“ (κατέχεσθαι ὑπὸ τοῦ αἵματος) des „Entscheidenden“ (b 26–27) zu tun hat.

Die meisten Ausleger, insofern sie sich dieses Problems überhaupt bewußt sind, scheinen der Meinung zu sein, daß Aristoteles hier einfach ziemlich weit ausholt und innerhalb seiner Erklärung des Täuschungsmechanismus en passant die Gelegenheit benutzt, seine früheren Angaben über das Zustandekommen von Träumen weiter zu präzisieren (so z. B. Shankman und Sylv. Maurus: „redditur ratio, cur, quando somniamus, successive appareant nobis aliae et aliae imagines, una post aliam“; zu den Einzelheiten dieser Präzisierung s. unten). Es ist aber möglich, den Zusammenhang des Abschnitts zu seinem Kontext noch näher zu bestimmen. Die Frage lautet: Wenn es in b 11 heißt: ὅταν γὰρ καθεύδῃ, wofür wird dann in diesem Satz eine Erklärung geboten? Dies ist die Bemerkung, daß im Schlaf dasjenige, was nur eine geringe Ähnlichkeit zu etwas anderem hat, als jenes andere erscheint (ὥστε τὸ μικρὰν ἔχον ὁμοιότητα φαίνεται ἐκεῖνο). Der Passus b 11–21 legt dar, daß auch in Fällen, in denen die Ähnlichkeit zwischen dem ursprünglichen Sinnesgegenstand und der Traumerscheinung ganz klein ist, eine Täuschung stattfinden kann. Daß diese Ähnlichkeit ganz klein sein kann, erklärt sich aus der Entstehungsweise des Traums und aus der Beeinflussung der Traumbewegung durch körperliche Faktoren (b 18–20). Daß auch eine kleine Ähnlichkeit reicht, um eine Täuschung hervorzubringen, erklärt dann, daß man auch, wenn die Traumvorstellung eine ziemlich verzerrte Wiedergabe des ursprünglichen sensiblen Objekts bietet, immerhin der Meinung sein wird, daß es dieses ursprüngliche Objekt ist. Erst in b 21 kehrt Aristoteles dann zum Thema der Täuschung zurück, wobei sich zeigt, daß diese Täuschung darin besteht, daß man das Traumbild als die Wirklichkeit beurteilt, d. h. den Unterschied zwischen dem Traumbild und dem Sinnesgegenstand verkennt – egal, ob das Traumbild diesen Sinnesgegenstand getreu widerspiegelt (wie im Fall des Koriskos) oder das Traumbild eine ganz verzerrte Abbildung des ursprünglichen Sinnesgegenstands ist: In diesem letzteren Fall ist nur von einer ganz kleinen Ähnlichkeit die Rede. Der Passus b 11–21 erklärt also, wie diese Verzerrung vor sich gehen kann, und die Worte τούτων δ' ἕκαστον κτλ. (b 21) könnte man mit einiger Übertreibung so paraphrasieren: „Jede dieser Erscheinungen, wie verzerrt sie vielleicht auch sein mag, geht ursprünglich auf eine aktuelle Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstands zurück.“

Diese Deutung stimmt, von einigen Einzelheiten abgesehen, mit der von Neuhäuser (1878b, 131–132) überein (s. Anm. zu b 17–20). Zu betonen ist aber, daß die Täuschung im Schlaf nach Aristoteles *nicht* in der Verzerrung des sensitiven Stimulus, sondern in der verfehlten *Beurteilung* der Traumerscheinung besteht: Wenn es in b 23–24 heißt: ὅτι τοιοῦτον οἷον Κορίσκος, ἀλλ' οὐ Κορίσκος, hat das nichts mit der μικρὰ ὁμοιότης aus b 10 zu tun (denn in diesem Fall ist die Ähnlichkeit gar nicht klein; vgl. auch 462 a 5: „Koriskos erscheint zwar, aber er ist nicht wirklich da.“). Das in b 10 Gesagte bezieht sich auf das Erscheinen, also auf die Art, in der sich der sensitive Impuls dem Schlafenden zeigt, das in b 23–29 Gesagte aber auf die Beurteilung (das δοκεῖν). Täuschung im Schlaf bedeutet nicht, daß man die verzerrte Abbildung des Koriskos immerhin als Koriskos sieht, sondern daß man die Traumerscheinung für die Wirklichkeit hält (b 29; 462 a 5) – egal, ob die Erscheinung wirklichkeitstreu ist oder nicht. In dieser Verkennung (also nicht in einer etwaigen Verzerrung des sensitiven Stimulus während seines Transports im Körper) liegt auch, nach Aristoteles' eigener Angabe, die Analogie mit Sinnestäuschungen im Wachzustand.

Schließlich stellt sich noch die Frage, wie die Darlegung des Traummechanismus in b 11–21 sich zu den früheren Aussagen in diesem Kapitel verhält. Dies hängt mit der Frage zusammen,

ob man in b 12 συγκατέρχονται oder mit P συγκινοῦνται liest (s. Anm.; s. auch S. 85). Geht man von συγκατέρχονται aus, so besagt der Text, daß die Sinnesbewegungen zusammen mit dem meisten Blut zum Wahrnehmungsprinzip geführt werden. Dies steht im Einklang mit 461 a 4–8 und a 25–30. Aber in b 17–18 schreibt Aristoteles, daß die Bewegungen im wenigen *in den Wahrnehmungsorganen* übrig bleibenden Blut zur Oberfläche kommen und sich manifestieren (zur Deutung von λυόμεναι und zu den textkritischen Problemen dieser Zeile s. Anm. zu b 18): Es sieht so aus, als ob das Träumen nicht lediglich darin besteht, daß Sinnesbewegungen zum Wahrnehmungsprinzip (im Herzen) gelangen *und dort sichtbar werden*, sondern auch darin, daß eine Bewegung, die in den Wahrnehmungsorganen zurückgeblieben ist, nach einer gewissen Weile sozusagen „reaktiviert" wird und *erst dann*, so muß man annehmen, zum Prinzip der Wahrnehmung gelangt. Bei dieser „Reaktivierung" (b 17: ἐνεργοῦσιν) spielt das Blut eine wichtige Rolle: Oben (461 a 25) hieß es, daß Träume erscheinen, wenn das Blut sich scheidet, hier (b 11–18) wird impliziert, daß sie erscheinen, wenn das meiste Blut sich aus den Wahrnehmungsorganen zurückzieht (zum Herzen). Wie sich beide Beschreibungen zueinander verhalten, wird nicht ganz klar: Es könnte sein, daß die Unterscheidung zwischen τοῦ πλείστου und ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ in b 11 und 18 auf das διακρινομένου aus 461 a 25 Bezug nimmt; das Blut oder die große Menge des Blutes (und vielleicht auch sein trüber Zustand) ist wohl das κωλῦον aus b 17; und der Vergleich mit künstlichen Fröschen will besagen, daß die Bewegungen während dieses Scheidungsprozesses (der eine Weile andauert) allmählich, die eine nach der anderen, aktiviert werden, je mehr Blut sich aus den Wahrnehmungsorganen zurückgezogen hat. Nur bleibt dann unklar, wie sich damit die Bemerkung (b 12) über das συγκατέρχεσθαι der Bewegungen zum Herzen *zusammen mit dem meisten Blut* verbinden läßt; in dieser Hinsicht würde die Variante von P συγκινοῦνται zum Kontext besser passen. Diese Schwierigkeit hängt mit der Frage zusammen, wie man sich diese „Bewegungen" eigentlich vorzustellen hat. Es ist wohl angezeigt, an *Prozesse* einer Stimulierung zu denken, die in den Wahrnehmungsorganen beginnen und dann (offenbar durch Vermittlung des Blutes) zum Herzen transportiert werden, und in dem Sinne gleichzeitig in den Wahrnehmungsorganen und im Herzen vorhanden sein können (vgl. Freudenthal 1863, 24: „die Affection ist ihm also keine starre Spur, kein todter Abdruck des früheren Wahrnehmungsbildes, sondern formirte Bewegung des Organes, ein Reiz, der seine von der Wahrnehmung übrig gebliebene Bewegung fortwährend weiter zu leiten strebt"; s. auch S. 86).

Vergleicht man diese Beschreibung mit dem vorhergehenden, so fällt auf, daß Aristoteles hier die Neigung hat, das „Erscheinen" und das „Beurteilen" des Traumbilds sowohl zeitlich wie räumlich zu scheiden, während es in 461 a 6–8 noch den Anschein hatte, daß das φαίνεσθαι der Bewegungen mit ihrem ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὴν ἀρχήν zusammenfiel. Diese Diskrepanz (ein typisches Beispiel des „progressiven Charakters" der aristotelischen Darstellungstechnik; vgl. Kahn 1966, 51) hat damit zu tun, daß Aristoteles in diesem Kapitel sowohl erklären muß, daß es einen Zeitunterschied gibt zwischen dem Moment (während des Wachzustands), in dem eine sensitive Bewegung zum peripheren Wahrnehmungsorgan gelangt, und dem Moment (im Schlaf), in dem diese Bewegung das Wahrnehmungsprinzip erreicht, andererseits aber auch verantworten muß, daß dieses Wahrnehmungsprinzip auch die Instanz ist, welche über die Richtigkeit (d. h. den Wirklichkeitswert) der Traumvorstellungen entscheidet. Aus dieser Doppelfunktion der ἀρχή erklärt sich offenbar die hiesige Neigung des Aristoteles (461 b 18–19), das „Erscheinen" der Traumbilder in den einzelnen Sinnesorganen zu lokalisieren. Außerdem soll Aristoteles noch erklären, daß das Wahrnehmungsprinzip im Schlaf anders funktioniert als im Wachzustand und nicht immer richtig über den Status der Traumvorstellungen urteilt: Diesem

Zweck dienen offenbar die schwerlich erfaßbaren Aussagen über das Blut (b 11; b 18; b 27). Man bekommt den Eindruck, daß es dem Aristoteles nicht gelungen ist, alle diese Zielsetzungen gleichzeitig zu verwirklichen und eine in allen Einzelheiten klare und kohärente Darstellung der physiologischen Entstehungsweise von Träumen zu geben. Die Formulierung dieser Sätze (z. B. das Verhältnis von b 13 und b 15) läßt vermuten, daß Aristoteles gleichsam während des Schreibens seine Angaben korrigiert und präzisiert, anstatt das vorhergehende zu streichen und einen neuen Anfang zu machen.

461 b 7–8 „Wie wir sagten ... Schlaf“ (ὥσπερ δ' εἴπομεν ... ὕπνον): Der Verweis bezieht sich auf 460b 4ff. Bei οὕτως ὁ καθεύδων ist (εὐαπάτητος ἐστιν) zu denken: Der Schlafende ist leicht täuschbar, eben dadurch, daß er schläft. ὥσπερ ... οὕτως zeigt an, daß die Weise, in der diese Täuschung vor sich geht, dieselbe ist wie diejenige, in der man im Wachzustand durch Affektionen getäuscht wird: Auch der Schlaf ist nämlich eine „Affektion“ oder „Leidenschaft“ (zu πάθος s. Anm. zu 460b 4). Wie sich aus dem folgenden (b 21ff.) herausstellen wird, besteht die Täuschung während des Schlafs darin, daß man etwas, das im Schlaf erscheint, nicht richtig beurteilt.

b 9–10 „und durch das Bewegtwerden ... ereignet“: Es ist angezeigt, vor καὶ τὸ κινεῖσθαι τὰ αἰσθητήρια καὶ τἆλλα κτλ. auch (διὰ) zu verstehen und die ganze Bestimmung als eine Explikation von διὰ τὸν ὕπνον aufzufassen (anders Siwek: „tum propter somnum motusque ... tum propter varia alia“; Lanza: „perché gli organi di senso e tutto ciò che riguarda il processo percettivo subiscono degli impulsi“; Laurenti: „sia per il suono, sia per i movimenti dei sensori, sia per altra...“). Mit dem ersten Grund wird darauf gezielt, daß es scheint, als wäre die sensitive Stimulierung von einem wirklich vorhandenen Sinnesgegenstand bewirkt worden, obwohl sie in Wirklichkeit ein Restimpuls aus dem Wachzustand ist: Es findet zwar eine „Bewegung“ in den Wahrnehmungsorganen statt, deren Effekt dem Effekt der normalen äußeren Stimulierung im Wachzustand ähnlich ist, nicht aber damit identisch ist (vgl. 460b 23–27 und Anm.).

„und durch das ... ereignet“ (καὶ τἆλλα τὰ συμβαίνοντα περὶ τὴν αἴσθησιν): Was damit gemeint ist, bleibt hier unklar; höchst wahrscheinlich ist an das in b 30ff. (unten) beschriebene Versagen der kritischen Kontrolle der Traumbilder durch das Wahrnehmungsprinzip zu denken. Michael vermutet aber, daß auch hier (wie in 460b 5ff.) auf den Einfluß von Erregungen (im Schlaf) gezielt wird (71, 11–12: ἀπατώμεθα γὰρ οὐ μόνον διὰ τὴν τῶν αἰσθητηρίων κίνησιν, ἀλλὰ καὶ διὰ φόβον ἢ ἔρωτα ἢ ἄλλο τι τοιοῦτον. Vgl. auch Adam von Buckfield; Rolfes, 145 Anm. 12: „Aristoteles hatte gesagt, daß der Verliebte überall seinen Geliebten, der Feige den Feind sieht. So ist es auch in den Träumen. Sie spiegeln uns die Gegenstände unserer Sehnsucht vor.“). Dies läßt sich aber nicht mit Aussagen im Text begründen; eher ist es so, daß Aristoteles das πάθος Schlaf auf gleiche Linie mit den πάθη Furcht und Liebe stellt. Albertus Magnus faßt τἆλλα τὰ συμβαίνοντα auf als bezüglich „qualitas cibi, et potus, et qualitas complexionis ipsius dormientis“, aber diese sind eher Zustände als Prozesse (συμβαίνοντα).

b 10–11 „so daß das, was eine kleine Ähnlichkeit ... erscheint“ (ὥστε τὸ μικρὰν ἔχον ὁμοιότητα φαίνεται ἐκεῖνο): vgl. dazu 460b 6; b 8; b 12. Hier findet sich also die Bezeichnung des Effekts des Schlafzustands: Etwas braucht nur eine kleine Ähnlichkeit zu etwas anderem, so daß der Schlafende (durch den Schlafzustand) glaubt, daß es dieses andere *ist*. ἐκεῖνο: Dasjenige, zu dem die „kleine Ähnlichkeit“ besteht.

b 11–13 „Denn wenn man schläft ... gebracht“ (Ὅταν γὰρ καθεύδῃ ... ἐνεργείᾳ): Zur Problematik der Funktion dieses Satzes s. Vorbemerkung (oben). Die Verwendung von γάρ ist so zu verstehen, daß der Satz die denkbare Frage beantwortet: „Wieso ‚kleine Ähnlichkeit‘? Ist es vielleicht so, daß das, was wir im Traum sehen, oft nur eine kleine Ähnlichkeit zum ursprüng-

lichen Sinnesgegenstand hat?" Und die Antwort ist: „Ja, tatsächlich, denn die Bewegungen können während ihrer Beförderung die Gestalt ändern..." Der folgende Passus b 11–21 erklärt dann, weshalb von einer *kleinen* Ähnlichkeit gesprochen wird. b 21 wäre so zu paraphrasieren: „Jede dieser Bewegungen, wie verzerrt sie auch sein mag, ist ein Überbleibsel..."

„wenn das meiste Blut ... fließt": Die Worte ἐπὶ τὴν ἀρχήν sind mit κατιόντος zu verbinden, und mit τὴν ἀρχήν ist wohl an erster Stelle an den Ursprung des Blutes zu denken (das Herz). Es ist jedoch auch möglich, es als die ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως, d. h. als das „Wahrnehmungsprinzip" aufzufassen (was ebenfalls das Herz wäre), wie in 461 a 6 (vgl. 461 a 31; b 4), wo von einem Rückfluß von Wärme zum Prinzip der Wahrnehmung geredet wurde: Wahrscheinlich ist an beiden Stellen derselbe Vorgang gemeint, und das Blut ist als Substrat für die Wärme aufzufassen (s. Anm. zu 461 a 25–26; s. auch S. 82 ff.). Diese Aussage (während des Schlafs fließt das meiste Blut nach unten zu seinem Ursprung) ist die einzige aristotelische Belegstelle für einen Rückfluß des Bluts zum Herzen (vgl. auch HA 521 a 16 ff.; s. S. 83 ff.). Die Bestimmung τοῦ πλείστου wird sich in b 18 als bedeutsam erweisen (denn flösse all das Blut zu seinem Ursprung, so gäbe es wahrscheinlich gar keine Träume).

„werden ... zusammen (mit dem Blut) in Bewegung gebracht": Es sind zwei Lesarten überliefert: Die meisten Hss. haben συγκατέρχονται, nur P hat συγκινοῦνται. Zwar steht συγκατέρχονται mit früheren Aussagen (461 a 6–8; a 28 ff.) im Einklang, aber es steht im Widerspruch mit dem folgenden (b 18–19), wo gesagt wird, daß die Bewegungen in dem wenigen *in den Wahrnehmungsorganen* verbleibenden Blut zur Oberfläche kommen. συγκατέρχονται wäre nur zu erhalten, wenn man annähme, daß Aristoteles sich hier noch ziemlich pauschal ausdrückt und später seine Angaben präzisiert: Zwar werden auch die Bewegungen, von denen in b 18 ff. die Rede ist, letzten Endes zum Herzen geführt (sonst würde der Schlafende sie nicht bemerken), aber das geschieht erst, wenn das meiste Blut sich aus den Wahrnehmungsorganen zurückgezogen hat. Eine andere Möglichkeit zur Lösung dieser Schwierigkeit wäre, die „Bewegungen", von denen hier die Rede ist, im abstrakten Sinne von „Prozessen" oder „Reizen" aufzufassen, welche andauern, bis sie schließlich vom Wahrnehmungsprinzip bestätigt worden sind (s. die oben [bei „Vorbem."] zit. Auffassung von Freudenthal 1863, 24). Die andere Lesart συγκινοῦνται ermöglicht aber eine konsistentere Interpretation der aristotelischen Angaben: Das „Zusammen-in-Bewegung-gebracht-Werden" ist dann nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die genannten Bewegungen zusammen mit dem Blut nach unten geführt werden (ein Vorgang, der sich erst später vollzieht und von dem im vorhergehenden [461 a 7; a 28 ff.] ausreichend die Rede gewesen ist), sondern in dem Sinne, daß sie, während das Blut sich zum Innern zurückzieht, in Bewegung gebracht werden: συγκινοῦνται wird dann vom späteren ἐνεργοῦσιν ... κινοῦνται (b 17; b 19) aufgenommen (zum derartigen Gebrauch von συγκινεῖσθαι zur Bezeichnung verschiedener Arten von Bewegung, die miteinander einhergehen, vgl. Polybios XV 17,1; Galen, De compositione medicamentorum per genera, XIII 1041 K.; Philoponos, In Ar. De anima I, 50, 17 ff. Hayduck).

„die (in den Wahrnehmungsorganen) anwesend sind": Im Hinblick auf das folgende sowie auf die Bestimmung αἱ μὲν δυνάμει, αἱ δὲ ἐνεργείᾳ (s. nächste Anm.) ist es angezeigt, ἐνοῦσαι nicht mit αἷμα zu verbinden, sondern erneut (vgl. 460 b 3; b 30; 459 a 27) mit einem implizierten (ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις); so auch Neuhäuser 1878b, 130.

„die einen potentiell, die anderen aktuell" (αἱ μὲν δυνάμει, αἱ δὲ ἐνεργείᾳ): Eine schwierige Bestimmung, die wahrscheinlich ἐνοῦσαι κινήσεις qualifizieren muß. Eine Sinnesbewegung ist „aktuell", wenn man gerade im fraglichen Augenblick dasjenige wahrnimmt, was man wahrzunehmen glaubt. „Potentiell" heißt dann die Bewegung, welche zwar mit dem Wahrnehmen eines

Objekts zusammenhängt, aber in dem Moment, in dem man das Objekt nicht wahrnimmt. In dem Moment, in dem ich einen Baum wahrnehme, ist die Sinnesbewegung des Baums in meinem Auge „aktuell"; wenn ich ihn nicht (oder: nicht mehr) wahrnehme, ist die fragliche Sinnesbewegung „potentiell"; sie kann „aktiviert" (oder: „reaktiviert") werden, wenn ich mich an den Baum erinnere oder von ihm träume; vgl. auch die Verwendung von ἐνεργεῖν in Mem. 450b 27: ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῇ ἡ κίνησις αὐτοῦ (gemeint ist der sensitive Stimulus, kraft dessen man sich an einen Gegenstand erinnert) ἂν μέν, ᾗ καθ' αὑτό ἐστι, ταύτῃ αἰσθηται ἡ ψυχὴ αὐτοῦ, οἷον νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν· ἂν δ' ᾗ ἄλλου, ὥσπερ ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ, καὶ μὴ ἑωρακὼς τὸν Κορίσκον ὡς Κορίσκου. Vgl. auch Mem. 452a 10 (ἐνεῖναι δυνάμει τὴν κινοῦσαν (sc. κίνησιν), 452a 30; b 24. Vielleicht bezeichnet die hiesige Unterscheidung „aktuell – potentiell" denselben Sachverhalt wie die Bestimmung καὶ ἐν βάθει καὶ ἐπιπολῆς in 459b 7 (s. aber Anm. z. St.); vgl. auch die Anm. von Beare: „The 'actual' are those in consciousness at the time when one is falling asleep; the potential, those which had before that subsided into latency. Cf. 461a 1." Aber die Rede von „consciousness" ist irreführend: Dasjenige, was wir „bewußt" nennen, deckt sich keineswegs mit dem aristotelischen Terminus ἐνεργείᾳ; dafür wäre eher δοκεῖν der geeignete Terminus; dieser Einwand gilt auch der Paraphrase von Freudenthal (1863, 25): „So sind die Bewegungen bald der Möglichkeit, bald der Wirklichkeit nach in uns vorhanden; der Möglichkeit nach, wenn sie, durch stärkere Bewegungen gehemmt, das Centralorgan nicht afficiren und daher auch nicht zum Bewusstsein kommen können, der Wirklichkeit nach, wenn die Hemmung nachgelassen hat. In diesem letzteren Falle werden sie durch das Medium des Blutes zum Herzen hingeführt und veranlassen eine zweite Affection des Bewusstseins, deren Product ein zweites Bild des Objectes ist, ein Bild des Wahrnehmungsbildes, wie dieses ein unmittelbares Bild des äusseren Objectes war." Auch die Rede von einer „zweiten Affektion" läßt sich nicht mit Aussagen im Text begründen.

Zur Unterstützung unserer Deutung wäre unten im Text noch auf 462a 10–11 hinzuweisen, wo von Erfahrungen beim Einschlafen (καταφερόμενοι) die Rede ist. Trifft diese Deutung zu, so bleibt die Behauptung problematisch, daß es in den Wahrnehmungsorganen *sowohl* potentielle *wie* aktuelle Bewegungen gibt: Es stellt sich die Frage, weshalb die „aktuellen" Bewegungen überhaupt erwähnt werden. Der Grund ist vielleicht, daß Aristoteles sich darum bemüht zu erklären, in welcher zeitlichen Reihenfolge sich die Bewegungen manifestieren: Obschon sie alle in den Sinnesorganen anwesend sind, manifestieren sie sich nicht alle im selben Moment (14–15). Dieses Vorhandensein wird dann als „potentiell", das Sichmanifestieren als „aktuell" bezeichnet. Verwirrend ist aber, daß in b 22 auch von ἐνέργεια gesprochen wird, dort aber zur Bezeichnung der aktuellen Wahrnehmung *im Wachzustand*.

Eine fast wörtliche Übereinstimmung mit dieser Passage (Verwendung von δύναμις, ἐνέργεια, ἐνεῖναι und λύεσθαι) bietet die Abhandlung über die Übertragung erblicher Eigenschaften während der Zeugung in GA IV 3, bes. 768a 11 ff.: ἔνεισι δ' αἱ μὲν ἐνεργείᾳ τῶν κινήσεων, αἱ δὲ δυνάμει, ἐνεργείᾳ μὲν αἱ τοῦ γεννῶντος καὶ τῶν καθόλου, οἷον ἀνθρώπου καὶ ζῴου, δυνάμει δὲ αἱ τοῦ θήλεος καὶ τῶν προγόνων. μεταβάλλει μὲν οὖν ἐξιστάμενον πρὸς τὰ ἀντικείμενα, λύονται δὲ αἱ κινήσεις αἱ δημιουργοῦσαι εἰς τὰς ἐγγύς, οἷον ἡ τοῦ γεννῶντος ἂν λυθῇ κίνησις, ἐλαχίστῃ διαφορᾷ μεταβαίνει εἰς τὴν τοῦ πατρός, δεύτερον δ' εἰς τὴν τοῦ πάππου κτλ. und 768b 4–5; b 8–9; b 16 ff. „Aktuell" heißen hier die Eigenschaften, welche ohnehin vom Zeugenden auf das Embryo übertragen werden (daß es ein Lebewesen, und zwar ein Mensch ist), „potentiell" diejenigen, die auf das Embryo übertragen werden *können,* nicht aber notwendig übertragen werden (z. B. daß das Embryo seinem Vater oder seiner Mutter gleicht oder dessen oder deren Vater oder Mutter usw.). λύεσθαι bedeutet hier „sich auflösen",

„in das Naheliegende übergehen". Versucht man, diese Parallele für den Insomn.-Text auszunutzen, so ist anzunehmen, daß die „potentiellen" Bewegungen sensitive Stimuli sind, die sich im Schlaf manifestieren können; ob dies wirklich geschieht, hängt davon ab, ob sie vom Blut nicht zu sehr daran gehindert werden; und diese Bewegungen können rasch die Form ändern (vgl. b 20–21: ταχέως μεταβάλλοντα), wobei sich die eine gleichsam in die andere auflöst (b 18: λυόμεναι), so daß dasjenige, was dem Schlafenden erscheint, eine verzerrte Wiedergabe des ursprünglichen Sinnesgegenstands ist. Zur Frage, ob λυόμεναι an der hiesigen Insomn.-Stelle wirklich im Sinne von „Sichauflösen" aufzufassen ist, s. Anm. zu b 18.

b 13 „Sie verhalten sich ... die andere" (Οὕτω δ' ἔχουσιν ... ἥδε): Zum Text: Statt ἐν τῇ κινήσει τῇδί findet sich in ζ η ἐάν τι κινήσῃ τὸ αἷμα, und statt αὐτοῦ haben die Hss. L H^a N C^e αὐτῆς. Es gibt aber keine zwingenden Gründe, von Siweks Text abzuweichen (s. unten).

Subjekt bei ἔχουσιν ist αἱ κινήσεις, aber im Hinblick auf das folgende wohl nur die „potentiell anwesenden" Bewegungen (verfehlt Siwek: „[Res] sic se habent, ut...").

„bei dieser Bewegung" (ἐν τῇ κινήσει τῇδί): Dies bezieht sich höchst wahrscheinlich auf das συγκινοῦνται in b 12, also auf die „Bewegung" der Sinnesbewegungen, welche mit dem Rückfluß des Bluts einhergeht. Andere, aber weniger wahrscheinliche Möglichkeiten sind: die Bewegung des Blutes zum Herzen (das κατιέναι ἐπὶ τὴν ἀρχήν) oder die eine Sinnesbewegung (im Gegensatz zur anderen). Die Variante ἐάν τι κινήσῃ τὸ αἷμα bedeutete: „Wenn etwas das Blut bewegt", aber dies wäre im Hinblick auf das gleich zuvor genannte κατιέναι ἐπὶ τὴν ἀρχήν merkwürdig unbestimmt (auch abgesehen von der Frage, was mit diesem „etwas" gemeint sein könnte, wie Drossaart Lulofs [1947, I, lxv] mit Recht bemerkt: „it is hard to see which is the thing [the „τι"] that moves the blood.").

„daraus": Liest man (mit den meisten Hss.) αὐτοῦ, so kommt als Bezugspunkt nur τοῦ αἵματος in Frage, aber mit der Bedingung, daß es sich dann um das noch in den Wahrnehmungsorganen anwesende Blut handelt, wie aus b 18 hervorgeht (dies ist wahrscheinlich der Grund dafür, daß Ross αὐτοῦ als „i.e. τοῦ τὸ αἷμα ἐπὶ τὴν ἀρχὴν κατιέναι" auffaßt). Vgl. die Analogie mit Fröschen, die aus dem Wasser zur Oberfläche kommen (b 16). Einige Hss. lesen αὐτῆς, was sich auf τῇ κινήσει τῇδί bezöge, aber eine merkwürdig umständliche Formulierung ergäbe (dann hätte ἐκ τῆς κινήσεως τῆσδὶ ἐπιπολάσει gereicht). Dieser Einwand wäre hinfällig, wenn man die Variante ἐάν τι κινήσῃ τὸ αἷμα akzeptierte: αὐτῆς bezöge sich dann auf diese Bewegung. Aber die beiden Varianten sind nicht in denselben Hss. überliefert. αὐτοῦ ist also zu erhalten.

„zur Oberfläche kommen wird": Zu ἐπιπολάσει vgl. oben 461 a 3, offenbar mit der Bedeutung von φανεραὶ γίνεσθαι.

„bald die eine ... die andere": ἥδε ... ἡ κίνησις sind die Sinnesbewegungen (die sensitiven Stimuli). Es ist hier von einer Reihenfolge des Sichtbarwerdens der Sinnesbewegungen die Rede: Die Bewegungen folgen aufeinander, d. h., wenn die eine zur Oberfläche gelangt ist und verschwindet, folgt die andere. Es ist keineswegs klar, was mit diesem „vergehen" (φθαρῇ) gemeint ist und wodurch es bewirkt wird (durch das Blut?); vielleicht denkt Aristoteles an Luftblasen in einer Flüssigkeit, die verschwinden, sobald sie an die Oberfläche kommen (vgl. die Analogie mit Wirbeln im Fluß, 461 a 8). ἐπιπολάζειν bezeichnet dann das Sichtbarwerden der sensitiven Bewegung (im Schlaf), φθαρεῖν das Verschwinden dieses Bildes (vgl. b 18 λυόμεναι). Aus b 18–19 geht hervor, daß dieser Vorgang in den Sinnesorganen zu lokalisieren ist (also nicht im Herzen).

b 15–16 „Sie verhalten sich nämlich zueinander ... auflöst" (Καὶ πρὸς ἀλλήλας δὴ ἔχουσιν ... τοῦ ἁλός): Subjekt bei ἔχουσιν kann erneut nur αἱ κινήσεις sein, d. h. die Bewegungen, die

potentiell in den Wahrnehmungsorganen vorhanden sind. Die Gliederung οὕτω δ' ἔχουσιν (b 13) ... καὶ πρὸς ἀλλήλας δὴ ἔχουσιν (b 15) läßt einen inhaltlichen Unterschied vermuten: Der vorige Satz würde sich dann auf den Zustand, in dem sich jede einzelne Bewegung befindet, beziehen, der hiesige würde den Zustand beschreiben, in dem sich die Bewegungen im selben Moment zueinander verhalten. In Wirklichkeit aber wird bereits im vorigen Satz das gegenseitige Verhältnis der Bewegungen expliziert, indem von einer Reihenfolge des Erscheinens die Rede ist. Der hiesige Satz erläutert dieses Verhältnis mit einer Analogie: Die Bewegungen werden mit künstlichen Fröschen verglichen, die aus dem Wasser zur Oberfläche kommen (ἀνιόντες), wenn das Salz sich aufzulösen beginnt. Bei diesen Fröschen ist offenbar an ein in Aristoteles' Zeit allgemein bekanntes Spielzeug zu denken (die Verweise der Ausleger auf Meteor. 359a 14 und PA 654b 30 ergeben nichts). Es gibt zwei mögliche Deutungen des Satzes: [i] Man reibt artifizielle Frösche (aus Ton) mit verschiedenen Quanten Salz ein und legt sie ins Wasser; durch das Salz sinken sie; wenn aber das Salz sich im Wasser auflöst, kommen sie zur Oberfläche, und zwar der eine nach dem anderen, je nach dem Quantum von Salz, mit dem jeder eingerieben worden ist. [ii] Man legt die Frösche in salziges Wasser; weil das spezifische Gewicht der Fröschen größer als das des Wassers ist, sinken sie zum Boden. Wenn das Salz sich im Wasser auflöst, nimmt das spezifische Gewicht des Wassers zu, so daß die Frösche zur Oberfläche kommen; weil der eine Frosch schwerer als der andere ist, kommt der eine später zur Oberfläche als der andere (s. Siwek 1963, 234 Anm. 62). Es geht aus dem Text nicht hervor, welche der beiden Möglichkeiten zutrifft. Problematisch ist außerdem, daß nicht gesagt wird, daß die Frösche *in einer bestimmten Reihenfolge* zur Oberfläche kommen (dies beruht auf der ausführlichen Erklärung bei Michael, 72, 8ff.): Dies wäre nur aus πρὸς ἀλλήλας δὴ ἔχουσιν und aus dem folgenden Satz abzuleiten.

461 b 16–17 „Auf diese Weise ... aktuell“ (Οὕτως ἔνεισι δυνάμει ... ἐνεργοῦσιν): „Auf diese Weise“: d. h. ebenso wie die künstlichen Frösche, die in der Tiefe des Wassers verborgen sind, aber zur Oberfläche kommen, wenn dasjenige, was sie in der Tiefe hielt (das Salz), nachläßt: Das Tertium comparationis liegt in ἀνειμένου δὲ τοῦ κωλύοντος ἐνεργοῦσιν. – „darin“: d. h. in den Wahrnehmungsorganen (s. oben zu b 12).

„wenn aber das, was sie hindert, nachgelassen hat“ (ἀνειμένου δὲ τοῦ κωλύοντος): Dieses „Hindernde“ spielt dieselbe Rolle wie das Salz bei den Fröschen. Gezielt wird wohl auf das Blut oder auf die große Quantität des Blutes: Diese verhindert, daß die Sinnesbewegungen aktuell (d. h. merkbar) werden (vgl. unten b 27); erst wenn das Blut sich aus den Wahrnehmungsorganen zurückzieht, können die potentiellen Bewegungen aktuell werden. Statt ἀνειμένου lesen viele Hss. ἀνιεμένου: „während es nachläßt“.

b 18–19 „und wenn sie sich bei der geringen Menge ... Objekten)“ (καὶ λυομέναι ἐν ὀλίγῳ ... ὁμοιώματα): Die Interpretation dieses Satzes wird von textkritischen Unsicherheiten erschwert. Die Varianten sind so zahlreich, daß die Vermutung von Korruptelen naheliegt. Viele Hss. (α β γ ε P) haben λυομένου statt λυόμεναι (außerdem ist in L die Wortfolge verschieden: κωλύοντος καὶ λυομένου ἐνεργοῦσιν), während M δυομένου liest. Statt αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις lesen β γ L H^a N Ant. Nov. αἵματι τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις, während P αἵματι τῶν δ' ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις liest. Statt κινοῦνται lesen β γ δ ε P Ant. Nov. κινούντων und L H^a κινουμένων (nach Ross hat M κινοῦντι, nicht erwähnt bei Siwek). Statt ἔχουσιν haben die meisten Hss. ἔχουσαι (außer M P und Ant.; nicht erwähnt bei Siwek). Schließlich findet sich statt ὁμοιώματα in ζ ὁμοιώματι, in δ L H^a v Y ὁμοιότητα und in Z^a ὁμοιότητας.

Das λυόμεναι ist offensichtlich vorzuziehen gegen λυομένου, denn sonst wäre die Stellung von ἐνεργοῦσιν problematisch (die Umstellung in L ist wohl eine spätere Korrektur). Die

Bedeutung ist wahrscheinlich (im Hinblick auf das folgende) „sich auflösend", „seine Bestimmtheit verlierend": Weil die Bewegungen sich auflösen (d. h. in andere Formen übergehen), gleichen sie bald diesem, bald jenem, genauso wie Figuren in sich schnell bewegenden Wolken, die in einem Moment noch einem Menschen, in einem anderen Moment einem Kentaur gleichen. Eine andere Möglichkeit wäre, es im Sinne von „freigelassen werden" aufzufassen, wie das gleichzeitige Auftreten von λύειν und ἀνιέναι vermuten ließe: Die Bewegungen werden nicht mehr durch die Menge des Blutes in der Tiefe verborgen gehalten, sondern können sich frei bewegen (κινοῦνται); vgl. die Assoziation von λύειν und ἀνιέναι in Somn. 454 b 24–26: Τῷ γὰρ αἴσθησιν ἔχειν ὥρισται τὸ ζῷον, τῆς δ' αἰσθήσεως τρόπον τινὰ τὴν μὲν ἀκινησίαν καὶ οἷον δεσμὸν τὸν ὕπνον εἶναί φαμεν, τὴν δὲ λύσιν καὶ τὴν ἄνεσιν ἐγρήγορσιν.). Aber die Verwendung von λύεσθαι in der oben (zu b 11–13) erwähnten Passage GA 768 a 11 ff. weist auf eine spezifischere Gebrauchsweise hin: vgl. 768 b 8: ... λυόμενον δὲ εἰς τὴν ἐχομένην κίνησιν (sc. ἐξίσταται), καὶ ἧττον μὲν λυόμενον εἰς τὴν ἐγγύς, μᾶλλον δὲ εἰς τὴν πορρώτερον. λύεσθαι bezeichnet dort das Verschwinden oder das „Aufgelöstwerden" einer „Bewegung" (d. h. einer erblichen Eigenschaft), bei dem nicht die Eigenschaft des Vaters, sondern die des Großvaters (usw.) auf das Embryo übertragen wird. Wenn diese Gebrauchsweise auch an der hiesigen Insomn.-Stelle zutrifft, ist etwas wie ein Sichauflösen von Bewegungen in angrenzende Bewegungen, d. h. einen Übergang von Bildern in ähnliche, ein wenig verschiedene Bilder gemeint, ebenso wie in den Wolken die Figur eines Menschen leicht in die eines Kentaurs übergehen kann. Mit λυόμεναι ist dann dasselbe wie das oben (461 a 10–11) genannte διαλυομένας εἰς ἄλλα σχήματα gemeint; vgl. auch Neuhäuser 1878b, 131: „Das Wort λύεσθαι kann hier nicht ‚sich lösen, sich befreien' heissen; denn diese Befreiung ist unmittelbar mit dem Aufhören des Hindernisses gegeben... Indem nun während des Schlafs die grösste Menge des Blutes nach dem Herzen strömt, vermögen die Adern wegen der zu geringen Menge des restirenden zur Ernährung nicht ausreichenden Blutes nicht regelmäßig zu functioniren. Daher die Auflösung der in ihnen vorhandenen Bilderreste." Vgl. auch Mugnier: „perdu dans le peu du sang qui reste dans les organes, ils se déclenchent" und Bender: „und bewegen sich, indem sie sich in den in den Sinnesorganen enthaltenen, zurückgelassenen wenigen Blut auflösen" (übrigens kann Neuhäusers Auffassung von κινοῦνται [„sie gerathen in einer wogenden Bewegung"] nicht überzeugen).

Für das folgende gibt es vier mögliche Textfassungen:

[i] καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινοῦνται, ἔχουσαι ὁμοιώματα ὥσπερ κτλ.: „und wenn sie sich bei der geringen Menge des in den Wahrnehmungsorganen zurückbleibenden Blutes auflösen, werden sie in Bewegung gesetzt, bei dem sie Abbildungen enthalten (zu wirklichen Objekten), ebenso wie..." (Siweks Text und Apparat ist hier irreführend: Die meisten Hss. haben ἔχουσαι, was offensichtlich nach κινοῦνται das einzig Richtige ist; nur M und V haben ἔχουσιν.).

[ii] καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινούντων ἔχουσιν ὁμοιώματα ὥσπερ κτλ.: „und wenn sie sich bei der geringen Menge des zurückbleibenden Blutes auflösen (oder: freigelassen werden), enthalten sie Abbildungen der in den Wahrnehmungsorganen bewegenden (Bewegungen), ebenso wie..." (vgl. Michael: ὁμοιώματα, τουτέστιν οὖσαι ὁμοιώματα τῶν αἰσθητῶν τῶν ποιούντων κίνησιν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις [72, 26–27]; so auch Leonicus Thomaeus: „dissolutique in pauco sanguine qui reliquus erat in sensiteriis, moventium habentes similitudinem, ut ea quae visuntur in nubibus...").

[iii] καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῶν ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινουμένων ἔχουσιν ὁμοιώματα ὥσπερ κτλ.: „und wenn sie sich bei der geringen Menge des zurückbleibenden

Blutes auflösen (oder: freigelassen werden), enthalten sie Abbildungen der sich in den Wahrnehmungsorganen bewegenden (Bewegungen), ebenso wie...“.

[iv] καὶ λυόμεναι ἐν ὀλίγῳ τῷ λοιπῷ αἵματι τῷ ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις κινουμένων ἔχουσιν ὁμοιώματα ὥσπερ κτλ.: „und wenn sie sich bei der geringen Menge des in den Wahrnehmungsorganen zurückbleibenden Blutes (in andere Formen) auflösen, enthalten sie Abbildungen von sich bewegenden Gegenständen, ebenso wie die Abbildungen in Wolken, die sich so schnell verändern, daß man sie bald mit Menschen, bald mit Kentauren vergleicht“. Dies ist aber eine Konjektur, die auf einer Kombination von verschiedenen Überlieferungszweigen basiert (zum Fehlen eines Artikels oder Indefinitums vor dem Partizip κινουμένων vgl. 458b 28 und Div. 464b 2; vgl. auch Diokles, Fr. 112, 19 u. Fr. 138, 18 W.).

Aus inhaltlichen Gründen ist Fassung [i] vorzuziehen; das einzige Problem ist dabei, daß nicht gesagt wird, worauf sich die Gleichnisse beziehen (daher der Zusatz in der Übersetzung „zu wirklichen Objekten“); zu denken ist wohl an die ursprünglich wahrgenommenen Sinnesobjekte (τὰ αἰσθητά, vgl. 461a 16; a21–22). Die Schwierigkeit von [ii] und [iii] ist, daß dasjenige, was die „Gleichnisse“ enthält (das Subjekt von ἔχουσιν) sachlich mit demjenigen identisch ist, dessen Gleichnis es enthält: Die „in den Wahrnehmungsorganen Bewegung bewirkenden bzw. in Bewegung gesetzten Dinge“ sind ja auch die Bewegungen, die die Gleichnisse enthalten. Fassung [iv] hat zum Vorteil, daß die Worte ταχέως μεταβάλλοντα aus der Analogie eine deutliche Funktion erfüllen; aber diese Fassung ist nicht überliefert.

Trifft die Auffassung von λύεσθαι im Sinne von „Sichauflösen“ zu, so bleibt übrigens unklar, ob dieses „Übergehen in andere Bewegungen“ ein lediglich physiologischer Vorgang ist, dessen sich der Schlafende gar nicht bewußt ist, oder ein Vorgang, der sich dem Träumenden zeigt: Im ersteren Fall würde ihm nur das endliche Resultat der Verzerrung erscheinen, im letzteren wäre hier ein Nacheinander-sichtbar-Werden und Verschwinden von Traumbildern gemeint, ähnlich dem in Mem. 452a 13–16 und Div. 464a 33 gemeinten Assoziationsvorgang: Ebenso wie man, wenn man sich schnell bewegende Wolken ansieht (ταχέως μεταβάλλοντα), Zeuge einer raschen Aufeinanderfolge von Figuren ist, ebenso wäre der Träumende Zeuge einer sich rasch verändernden Reihe von Vorstellungen (vgl. Adam von Buckfield: „eodem modo est de simulacris quod quodlibet apparet post aliud, et unum in aliud cito permutatur“). Letzteres ist aber im Hinblick auf den Gebrauch von ἐνεργοῦσιν und das folgende (b 21) unwahrscheinlich: Eher ist gemeint, daß die Bewegung sich in andere Formen auflösen kann und sich erst, wenn dies geschehen ist, dem Träumenden zeigt: So kann sich der Stimulus, der durch die Wahrnehmung eines Menschen hervorgebracht wurde, während der mit dem Schlaf einhergehenden Verwirrung derart ändern, daß er beim Träumenden die Erscheinung eines Kentaurs hervorbringt.

„bei der geringen Menge des Blutes“: „gering“, weil das meiste zum Herzen geführt worden ist (b 11).

461b 19–21 „genauso wie die Figuren ... vergleicht“ (ὥσπερ τὰ ἐν τοῖς νέφεσιν ... μεταβάλλοντα): Zur Funktion dieses Vergleichs s. vor. Anm.

„vergleicht“: παρεικάζουσιν aktiv, Subjekt also „die Leute“, „man“. Zum Ausdruck vgl. Sens. 445a 13; Resp. 473b 8.

„in ihrer schnellen Veränderung“ (ταχέως μεταβάλλοντα): s. oben. Wenn die oben genannte Deutung von λυόμεναι zutrifft, liegt in dieser raschen Veränderung die Analogie zwischen den Sinnesbewegungen und den Wolken. Es geht darum, daß der ursprüngliche Sinneseindruck verzerrt wird, so daß die Traumerscheinung, welche von dieser Bewegung hervorgerufen wird, nur eine ganz kleine Ähnlichkeit dazu enthält.

b 21–30) *Paraphrase:* Jede der Traumvorstellungen, die in dieser Weise erscheinen, ist (wie schon früher gesagt wurde) ein Überbleibsel der Sinneswahrnehmung von dem Moment, als diese aktuell war. Das heißt: Wenn das wirkliche Objekt verschwunden ist, ist der Effekt seiner Wahrnehmung noch in den Wahrnehmungsorganen vorhanden; wenn man also in seinem Traum z. B. Koriskos sieht, ist es richtig zu sagen, daß etwas erscheint, das Koriskos gleicht, nicht aber, daß Koriskos selber erscheint. In diesem Fall ist der wirkliche Sachverhalt folgender: Als wir (im Wachzustand) Koriskos wahrnahmen, bezeichnete die beurteilende Instanz in uns nicht den Wahrnehmungseffekt als Koriskos, sondern dadurch, daß wir ihn wahrnahmen, bezeichnete sie den wirklichen Koriskos als solchen. Im Schlaf aber geschieht es, daß die Instanz, welche bei der normalen Wahrnehmung eines Objekts sagt, das Objekt sei dies und das, jetzt (im Schlaf) stimuliert wird *als ob sie wahrnimmt,* und zwar infolge der Restbewegungen, die noch in den Wahrnehmungsorganen vorhanden sind – es sei denn, daß diese Instanz zu sehr durch das Blut gehindert wird: Dann findet gar keine Beurteilung statt. Der Effekt ist, daß das, was nur einem anderen Gegenstand *gleicht,* im Schlaf für den wirklichen Gegenstand gehalten wird und daß der Schlaf bewirken kann, daß man sich nicht bewußt ist, daß es eine Illusion ist.

b 21–22 „Jede dieser (Erscheinungen) ... Wahrnehmungseffekts" (Τούτων δὲ ἕκαστον ... αἰσθήματος): Erst hier kehrt Aristoteles zum Thema der Täuschung zurück (s. Vorbem.), und es zeigt sich die Relevanz des ganzen Anschnitts b 11–21 für die Behandlung der Täuschung im Schlaf: Jede der Traumerscheinungen (oder: jede der von diesen geformten Abbildungen) ist ein Überbleibsel einer aktuellen Wahrnehmung, auch wenn die Ähnlichkeit zwischen beiden ganz gering ist. τούτων bezieht sich auf die von den genannten Bewegungen hervorgebrachten Erscheinungen im Schlaf oder vielleicht auf die „Abbildungen" (ὁμοιώματα), von denen letztlich die Rede war. – „wie gesagt" (ὥσπερ εἴρηται): Der Verweis ist nicht ganz eindeutig. In 461 a 18 war von ὑπόλοιποι κινήσεις die Rede, aber es wird wohl auch auf den Abschnitt 460b 28–461 a 8 Bezug genommen.

„ein Überbleibsel des aktuellen Wahrnehmungseffekts" (ὑπόλειμμα τοῦ ἐν τῇ ἐνεργείᾳ αἰσθήματος): Auffällig ist der Gebrauch von αἴσθημα. An früheren Stellen (460b 1–3; 460b 28–30; vgl. auch 459a 25–28) wurde das Wort zur Bezeichnung des Wahrnehmungseffekts gebraucht, der auch nach dem Aufhören der aktuellen Sinneswahrnehmung (ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις) noch da ist. Hier aber bekommt man den Eindruck, daß αἴσθημα gleichsam Nomen actionis ist („der Akt des Wahrnehmens"), weil ja hier zwischen dem Wahrnehmungseffekt und dessen Überbleibsel unterschieden wird (im Gegensatz also zu 460b 2, wo es schien, daß das αἴσθημα selbst das „Überbleibsel" war). Aber dies erklärt sich vielleicht daraus, daß sich der Wahrnehmungseffekt dem Träumenden in ganz verzerrter Form zeigen kann (wie das vorhergehende ergeben hat), daß es also zwischen dem aktuellen Wahrnehmungseffekt (d. h. dem Effekt, der im Moment des Wahrnehmens bewirkt wurde) und der endlichen Traumerscheinung eine ganz kleine Ähnlichkeit geben kann.

„aktuell": d. h. der Wahrnehmungseffekt im Moment, in dem er von der Wahrnehmung verursacht wird (also im Wachzustand). Auffällig ist, daß das Wort ἐνέργεια hier wieder die Aktualisierung der Wahrnehmung im Wachzustand bezeichnet, während es sich in b 13 und b 17 auf das „Reaktivieren" eines zurückgebliebenen Wahrnehmungsbilds im Schlaf bezog.

b 22–23 „Auch dann, wenn ... vorhanden": Auch hier gibt es Textvarianten: Fast alle Hss. haben τοῦ ἀληθοῦς, nur η liest τοῦ ἀληθοῦς αἰσθήματος, während Drossaart Lulofs die Konjektur von Waszink τοῦ αἰσθήματος übernimmt. Außerdem wollen viele Ausleger, die τοῦ ἀληθοῦς lesen, den Satz immerhin so deuten, wie es η zum Ausdruck bringt: „Auch wenn der wirkliche (oder: richtige) Wahrnehmungseffekt verschwunden ist" (so Siwek: „et postquam

vera [sensatio] recessit...“). Aber die richtige Lesart kann nur καὶ ἀπελθόντος τοῦ ἀληθοῦς sein; denn es ist der wirkliche Gegenstand (τὸ ἀληθές), der verschwunden ist, z. B. der wirkliche Koriskos ist nicht mehr da, wohl aber das Überbleibsel der aktuellen Wahrnehmung des Koriskos. Zur Verwendung von τὸ ἀληθές als „das wirkliche Objekt“ (wie es wirklich ist, gleichviel, wie wir es wahrnehmen) vgl. oben 458 b 32 und unten b 29. Die Konjektur τοῦ αἰσθήματος ist ausgeschlossen, denn es ist gerade das αἴσθημα, das auch nach dem Aufhören der aktuellen Wahrnehmung noch in den Sinnesorganen erhalten bleibt (vgl. 460 b 2–3; 459 a 26–28). ἀληθοῦς αἰσθήματος im Sinne von „der wirkliche, d. h. aktuelle Wahrnehmungseffekt“ ist inhaltlich nicht akzeptabel (denn auch ein zurückgebliebener Wahrnehmungseffekt ist wirklich ein Wahrnehmungseffekt), während ἀληθοῦς αἰσθήματος im Sinne von „der richtige (d. h. wirklichkeitstreue) Wahrnehmungseffekt“ (im Hinblick auf die Verzerrung, von der oben die Rede war) sprachlich weniger wahrscheinlich ist.

„ist ... vorhanden“: Subjekt bei ἔνεστι ist das ὑπόλειμμα.

461 b 23–24 „und es ist richtig ... Koriskos ist“ (καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν ... Κορίσκος): Gemeint ist folgendes: Im Schlaf glauben wir, Koriskos zu sehen. Aber es ist nicht die Anwesenheit des Koriskos, die bewirkt, daß wir ihn im Schlaf zu sehen meinen, denn Koriskos ist nicht wirklich da; wir sehen Koriskos nicht wirklich, sondern wir sehen das Überbleibsel des Wahrnehmungseffekts (αἴσθημα) des Koriskos, der von einer früheren Wahrnehmung des wirklichen Koriskos hervorgebracht wurde. Dies ist dem Koriskos ähnlich, nicht aber mit ihm identisch.

„Koriskos“: Vgl. Mem. 450 b 31; häufig als Beispiel einer individuellen Person erwähnter Name, manchmal in Kombination mit Sokrates (SE 166 b 32; PA 644 a 25; GA 767 b 25 ff.). Er ist, zusammen mit Hermeias und Erastos, der Adressat des 6. Platonbriefes und scheint Aristoteles gut gekannt zu haben (dazu Jaeger 1955, 111; Rist 1989, 13).

b 24–26 „Als man wahrnahm ... den wirklichen“ (Ὅτε δὴ ᾐσθάνετο ... τὸν ἀληθινόν): Der Sinn dieser Zeilen ist schwerlich erfaßbar. Die Frage, die Aristoteles hier und im nächsten Satz zu beantworten versucht, ist, worin die beurteilende Rolle des Entscheidenden im Schlaf von der im Wachzustand verschieden ist, d. h. aus welchem Grunde das Entscheidende sich im Schlaf in seiner Beurteilung der Erscheinungen täuschen läßt. Die Antwort ist, daß im Schlaf die Erscheinung nicht von einem wirklich vorhandenen Gegenstand hervorgebracht wird, sondern von einem Überbleibsel der Wahrnehmung dieses Gegenstandes, und daß das Entscheidende diesen Unterschied nicht bemerkt.

Es gibt zwei Möglichkeiten zur Interpretation. Die meisten Interpreten meinen, als Objekt bei ἔλεγε sei „den Wahrnehmungseffekt des Koriskos“ zu verstehen. Hierauf verweise dann τοῦτο, und ἐκεῖνον bezöge sich somit auf den wirklichen Koriskos: „Wenn man Koriskos wahrnahm, bezeichnete das Entscheidende nicht den Wahrnehmungseffekt (das αἴσθημα) als Koriskos, sondern durch diesen Wahrnehmungseffekt bezeichnete es jenen wirklichen Koriskos als solchen.“ Der ganze Satz bezieht sich dann auf den Wachzustand, und der Zweck des Satzes ist, zwischen dem αἴσθημα des Koriskos und dem wirklichen Koriskos (ἐκεῖνον) zu unterscheiden, weil gerade in der Verkennung dieses Unterschieds *im Schlaf* der Täuschungscharakter des Traums liege (wie sich im nächsten Satz zeigen wird). Bei dieser Deutung ist nach τοῦτο (ἔλεγε) zu ergänzen. Problematisch ist aber, daß dann als Objekt bei ἔλεγε etwas wie „den Wahrnehmungseffekt des Koriskos“ zu supplieren ist, was aus ὅτε δὲ ᾐσθάνετο abzuleiten wäre; ob dies sprachlich akzeptabel ist, dürfte bezweifelt werden (es sei denn, daß man in b 23 τοῦ ἀληθοῦς αἰσθήματος liest; s. aber oben); zweitens ist es fraglich, ob, wenn man von Koriskos träumt, ein solcher Bezeichnungsakt wirklich stattgefunden haben kann: Es scheint ja Aristoteles' Ansicht zu sein, daß Träume auf Bewegungen zurückgehen, welche zwar tagsüber von den externen

Sinnesorganen wahrgenommen, *nicht* aber vom zentralen Sinnesorgan beurteilt worden sind (s. oben 460b 32ff.). Außerdem ist bei dieser letzteren Deutung der Anschluß mit dem folgenden schwierig, wo als Objekt bei αἰσθανόμενον doch nur der Wahrnehmungseffekt in Betracht kommt.

Aus diesem Grunde sei eine andere Deutungsmöglichkeit vorgeschlagen: „Als man (im Wachzustand) Koriskos wahrnahm, sagte die beurteilende Instanz nicht ‚Koriskos', aber dadurch, daß man ihn wahrgenommen hat, (bezeichnet sie jetzt, d. h. im Schlaf) jenen Koriskos (den man im Schlaf sieht) als den wirklichen Koriskos." Wenn man im Traum Koriskos sieht, geschieht das deswegen, weil man im Wachzustand Koriskos zwar wahrgenommen hat, diese sensitive Stimulierung aber nicht von der „beurteilenden Instanz" (gemeint ist wahrscheinlich das Prinzip der Wahrnehmung) bestätigt worden ist. Diese Bewegung bleibt sozusagen potentiell in den Wahrnehmungsorganen zurück, und erst dann, wenn sie wieder aktuell (sozusagen „reaktiviert") wird, wird sie nachträglich zum Prinzip der Wahrnehmung befördert und erscheint in der Form eines Traums. Die Täuschung besteht darin, daß das Wahrnehmungsprinzip diese nachträglichen Bewegungen für wirkliche Sinneswahrnehmungen hält, so daß der Träumer den Eindruck hat, daß Koriskos wirklich da ist. Später (b 30ff.) heißt es dann, daß dieses λανθάνειν (d. h. das Nichtbemerken, daß es nur ein Traum ist) manchmal stattfindet, daß es jedoch auch Momente gibt, in denen „etwas in der Seele" sagt, daß es nur ein Traum ist. – Diese Deutung ermöglicht einen guten Anschluß mit dem folgenden Satz (s. auch die dortige Verwendung von καί), ist aber sprachlich weniger wahrscheinlich, weil dann nach διὰ τοῦτο (λέγει) zu ergänzen ist (statt des schon genannten ἔλεγε) und weil sich die Auffassung von ἐκεῖνον als „jenen Koriskos, den wir im Schlaf sehen" dem Text kaum abgewinnen läßt.

„Als man wahrnahm" (Ὅτε δὲ ᾐσθάνετο): Dies bezieht sich auf den Wachzustand (die Benutzung der Imperfektform erklärt sich daraus, daß der Schlafzustand als Ausgangspunkt genommen wird). Subjekt bei ᾐσθάνετο ist die wahrnehmende Person (also nicht das κύριον καὶ ἐπικρῖνον). Die Variante ὅτε δὲ οὐκ ᾐσθάνετο (überliefert von ζ η) ist inhaltlich nicht akzeptabel.

„das Entscheidende und das Beurteilende": Zum Ausdruck τὸ κύριον s. 460b 17, zu τὸ ἐπικρῖνον s. 461b 6. Die Wiederholung des Artikels läßt vielleicht vermuten, daß zwei verschiedene Instanzen gemeint sind (vielleicht das Wahrnehmungsprinzip und die Meinung): Das Wahrnehmungsprinzip würde dann die Erscheinung benennen, die Meinung würde sie beurteilen. Es ist aber auch möglich, daß beide Termini (die fast gleichbedeutend sind) dieselbe Instanz bezeichnen. Welche Instanz dann gemeint ist, geht aus dem Text nicht hervor (vgl. unten 462a 4–5 und 6: τι ἐν αὐτῷ … τι ἐν τῇ ψυχῇ).

b 26–29 „Dasjenige, das auch bei der Wahrnehmung … vorhanden sind" (Ὃ δὴ καὶ αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο … αἰσθητηρίοις): Ein schrecklich schwieriger Satz (vgl. die Anm. von Beare). Die Überlieferung zeigt erneut mehrere Varianten: Am Satzanfang lesen viele Hss. οὗ, aber α δ ζ η m haben ᾧ; Ross verbessert in ὅ. Statt αἰσθανόμενον in b 26 lesen ζ η αἰσθανόμενος („der Wahrnehmende"). In b 27 fügen L X Ant. Mich. nach ὥσπερ μή ein; schließlich fehlt in b 28 in ζ τοῦτο. Auch die syntaktische Struktur des Satzes ist unklar: Schließt der Nebensatz ἐὰν μὴ … αἵματος an den Relativsatz oder an den Hauptsatz (τοῦτο κινεῖται κτλ.) an? Im ersten Fall ist nicht eine Hemmung durch das Blut im Schlaf, sondern im Wachzustand gemeint (zu denken wäre an den Einfluß körperlicher Affektionen auf die Sinneswahrnehmung, vgl. 460b 1–27). Die Apodosis setzt dann erst bei ὥσπερ ein (es sei denn, daß man μή liest; s. unten). Dies ist aber nicht sehr wahrscheinlich, da im vorangegangenen nur von einer Wirkung des Blutes im Schlaf die Rede war (461a 25; b 11; b 18). Es ist daher angezeigt, das im

Satz ἐὰν μὴ … αἵματος Gesagte als eine Bedingung für das Bewegtwerden der beurteilenden Instanz im Schlaf aufzufassen.

Liest man am Satzanfang οὗ, so ist οὗ mit dem zweiten τοῦτο (b 28) zu verbinden: Dasselbe, das zuerst Objekt bei αἰσθανόμενον ist, ist später Subjekt bei κινεῖται (und daher wohl auch Objekt bei ὥσπερ αἰσθανόμενον): „Dasjenige, von dem man, auch wenn man es wahrnimmt, sagt, es sei das, dieses selbe wird (im Schlaf), *als ob man es wahrnimmt,* durch die Bewegungen in den Sinnesorganen bewegt (d. h. reaktiviert: es manifestiert sich) – vorausgesetzt, daß es nicht ganz vom Blut davon abgehalten wird.“ Dieses τοῦτο ist dann der Wahrnehmungseffekt (αἴσθημα) des Koriskos. Das Verhältnis zum vorigen Satz ist dann wie folgt zum Ausdruck zu bringen: Wie man im Wachzustand bei der Wahrnehmung eines wirklichen Objekts dies z. B. als Koriskos bezeichnet, so bezeichnet man im Schlaf einen Wahrnehmungseffekt eines wirklichen Gegenstands (das αἴσθημα des Objekts) als den wirklichen Gegenstand. Zu dieser Deutung paßte es besonders gut, wenn sich der Nebensatz ἐὰν μὴ κτλ. nicht (wie seine Stellung vermuten läßt) auf den Wachzustand, sondern auf den Schlafzustand bezöge. Die Voraussetzung, daß das Blut den Traumvorgang nicht hindern darf, nähme dann auf die bereits oben genannte hemmende Rolle des Blutes (b 17–18) Bezug: Die potentielle Bewegung des Wahrnehmungseffekts des Koriskos gelangt erst zur Oberfläche, wenn die Menge des Blutes dies ermöglicht. Dieser Deutung ist aber zu entgegnen, daß es sprachlich recht inakzeptabel ist, dieses zweite τοῦτο (das dann als ‚Antezedens‘ von οὗ zu betrachten wäre) zuerst als Objekt bei ὥσπερ αἰσθανόμενον aufzufassen (was inhaltlich die einzige Möglichkeit wäre, bei der als Subjekt von αἰσθανόμενον nur „das Entscheidende“ in Betracht käme), sofort aber wieder als Subjekt bei κινεῖται. Außerdem erwartete man bei dieser Deutung eher ein aktives *κινεῖ statt des passiven κινεῖται: Es ist ja der Wahrnehmungseffekt, der bewegt (indem er wahrgenommen wird), die entscheidende Instanz, die bewegt wird (indem sie wahrnimmt): Hieran scheitern alle Übersetzungen, die von οὗ ausgehen (z. B. Beare: „Accordingly, this sensory impulse, which, when actually perceiving, it [the controlling faculty] so describes (unless completely inhibited by the blood), it now [in dreams], when quasi-perceiving, receives from the movements persisting in the sense-organs…“).

Geht man von ᾧ aus, so lautet die Übersetzung: „Dasjenige (Vermögen), mit dem man auch bei der Wahrnehmung (eines Objekts) sagt, es sei dies, dieses (Vermögen) wird (im Schlaf), wenn es nicht ganz durch das Blut davon abgehalten wird, bewegt, als ob es wahrnähme, infolge der Bewegungen…“ Bei dieser Fassung beziehen sich ᾧ und τοῦτο auf das Instrument (die Funktion), mit dem der Wahrnehmende über seine Wahrnehmungen urteilt. Statt αἰσθανόμενον in b 26 wäre dann die männliche Form αἰσθανόμενος vorzuziehen. Dies fordert aber die Annahme eines Subjektwechsels (Subjekt von ἔλεγε in b 24 war τὸ κύριον καὶ τὸ ἐπικρῖνον); außerdem ist nicht einzusehen, aus welchem Grund in b 28 bei ὥσπερ αἰσθανόμενον wieder das Wahrnehmungsvermögen, nicht die wahrnehmende Person als Subjekt auftritt.

Akzeptiert man die Konjektur von Ross (ὅ statt οὗ), so beziehen sich ὅ und das spätere τοῦτο (b 28) auf das κύριον καὶ ἐπικρῖνον, das Entscheidende (d. h. im Schlaf wohl das Prinzip der Wahrnehmung, die in 461 a 7; a 31 und b 4 genannte ἀρχὴ τῆς αἰσθήσεως). Dann heißt es: „Dasjenige, das auch (im Wachzustand), wenn es wahrnimmt, dies sagt (d. h. daß das wahrgenommene Objekt Koriskos ist), dasselbe wird (im Schlaf) bewegt, als ob es wahrnimmt, durch die Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen – vorausgesetzt, daß es nicht völlig vom Blut davon abgehalten wird.“ (So auch Rolfes; vgl. Ross' Begründung im Komm. z. St.) Dies ergibt einen guten Sinn und fordert nur eine ganz kleine Verbesserung, ist also im Vergleich zu οὗ vorzuziehen (die Konjektur wird von der Übersetzung des Vatablus bestätigt: „ea itaque virtus,

quae sentiendo hoc esse Coriscum asseverat, sinon penitus sanguine obruta sit, sentientis more exercetur a motionibus quae in sensoriis sunt, atque commovetur...“). Dabei ließe sich jedenfalls überlegen, das Komma nach λέγει zu setzen und vielleicht auch das zweite τοῦτο in b28 zu tilgen (es fehlt in ζ): „Dasjenige, das auch, wenn es wahrnimmt, sagt (daß es Koriskos ist), *dies* wird (im Schlaf), wenn es nicht ganz vom Blut daran gehindert wird, bewegt, als ob es wahrnimmt (d. h. mit dem Effekt, daß man wahrzunehmen meint), durch Zutun der Bewegungen, die in den Wahrnehmungsorganen (zurückgeblieben) sind.“ Bei dieser Interpunktion bezieht sich der Konditionalsatz ἐὰν μὴ ... αἵματος also auf den Schlafzustand, was im Hinblick auf das oben Gesagte (461a 26; b11–18) einen besseren Sinn gibt, als wenn man es bezüglich des Wachzustands auffassen würde (denn daß das Blut auch im Wachzustand die Kontrolle durch das Entscheidende stört, trifft wohl nur – wenn überhaupt – unter abnormen Umständen zu; s. oben 460b 15; b23). Die Tilgung des zweiten τοῦτο ist dabei nicht notwendig, denn die Anwesenheit dieses τοῦτο wäre auch als eine zur Verdeutlichung angebrachte Wiederholung des Aristoteles zu verstehen (vgl. 458b 26–27).

Andere Textfragen: Die Fassung von L X Ant. Mich. in b27–28 ὥσπερ μὴ αἰσθανόμενον ist inhaltlich nicht akzeptabel; vgl. Bender: „So sagt also dieses Organ aus über das, was es wahrnimmt, sofern es nicht gänzlich von dem Blut gehemmt wird, wobei es dann eigentlich gar nicht wahrnimmt, und hiezu wird es in Bewegung gesetzt durch die in den Sinnesorganen gelegenen Bewegungen.“ Auch die Konjektur des Hayduck (1873, 9; so auch Susemihl 1885, 581), ὡς δὲ καὶ αἰσθανόμενον λέγει τοῦτο. ἐὰν δὲ παντελῶς κατέχηται ὑπὸ τοῦ αἵματος, ὥσπερ μὴ αἰσθανόμενον, τοῦτο κινεῖται κτλ. gibt im Kontext keinen Sinn: „So sagt es (das Entscheidende) dies auch, wenn es wahrnimmt. Wenn es aber völlig vom Blut davon abgehalten wird, wie (es geschieht) wenn es nicht wahrnimmt, dann wird es bewegt...“

Zu κατέχηται in b27 vgl. oben 459a 7 (dort als Subjekt ἡ δόξα) und 461b 6 (τὸ ἐπικρῖνον). Hier ist das Verb eindeutig passiv zu deuten, und es wird als hindernder Faktor das Blut bezeichnet. Zur Rolle des Blutes s. Somn. 458a 10–25 und oben 461a 25–26 und b11–19.

b 29 „und man meint ... selbst“ (καὶ δοκεῖ τὸ ὅμοιον αὐτὸ εἶναι τὸ ἀληθές): Hierin besteht also die Täuschung; das Wort ὅμοιον nimmt Bezug auf b10 und b19. Die Aussage bezieht sich auf die Situation im Schlaf. Der Wortlaut erinnert an Platon, Resp. 476c 5: τὸ ὀνειρώττειν ἆρα οὐ τόδε ἐστίν, ἐάντε ἐν ὕπνῳ τις ἐάντ' ἐγρηγορὼς τὸ ὅμοιόν τῳ μὴ ὅμοιον ἀλλ' αὐτὸ ἡγῆται εἶναι ᾧ ἔοικεν;

b 29–30 „und die Kraft des Schlafes ... bemerkt“ (καὶ τοσαύτη τοῦ ὕπνου ... λανθάνειν): Dieser Satz nimmt klar auf διὰ τὸν ὕπνον (b 8) Bezug. Wie im Wachzustand (vgl. oben 460b 13ff.) kann auch im Schlaf die physiologische Beeinflussung so stark sein, daß man sich der Täuschung nicht bewußt ist. Da sich im folgenden herausstellt, daß dieses Nichtbemerken der Täuschung nicht in allen Fällen stattfindet (manchmal sagt etwas in der Seele, daß die Erscheinung nur ein Traum ist), verdient die Lesart ποιεῖν (gelesen von ζ E P So) im Vergleich zu ποιεῖ den Vorzug („kann bewirken“ statt „bewirkt“). Vgl. Kühner/Gerth II 2, 501. Zu λανθάνειν vgl. 460b 14.

b 30–462a 8 *Paraphrase:* Die eben erwähnte Tatsache – daß es im Schlaf geschehen kann, daß man im Schlaf diesen Unterschied zwischen wirklicher und scheinbarer Wahrnehmung nicht bemerkt – läßt sich mit dem folgenden vergleichen: Wenn man sich seinen Finger unters Auge drückt, sieht man einen einfachen Gegenstand doppelt. Wenn der Sehende sich dieser Illusion nicht bewußt wäre, erschiene der einfache Gegenstand ihm nicht nur doppelt, sondern er wäre auch der Meinung, es gäbe zwei Gegenstände; ist er sich der Illusion aber bewußt, so werden ihm

zwar zwei Gegenstände erscheinen, aber er wird nicht der Meinung sein, es gebe zwei. In derselben Weise geschieht das auch im Schlaf: Wenn der Schlafende sich dessen bewußt ist, daß er schläft, und des Schlafzustandes, in dem das Wahrnehmungsvermögen sich befindet, so erscheint ihm zwar z. B. das Bild des Koriskos, aber etwas in ihm sagt, daß Koriskos nur erscheint, nicht aber wirklich da ist. Es ist nämlich so, daß während des Schlafs in der Seele des Schlafenden häufig etwas sagt, daß das, was ihm dann erscheint, nur ein Traum ist. Bemerkt der Schlafende jedoch nicht, daß er schläft, so gibt es nichts, das der (falschen) Erscheinung widerspricht, und hält er folglich die Traumerscheinung für die Wirklichkeit.

Das Verhältnis dieses Abschnitts zum vorhergehenden (markiert durch οὖν) ist so zu verstehen: Es hat sich herausgestellt, daß es zur Täuschung im Schlaf (wie im Wachzustand) zweier Vorgänge bedarf: der Wahrnehmung des sensitiven Stimulus (d. h. seiner Erscheinung) und seiner Beurteilung durch das Entscheidende. Daraus ergibt sich, daß der Unterschied zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν auch für den Schlaf (wie für den Wachzustand) gilt: Es leuchtet ein, daß es auch im Schlaf zwei verschiedene Vorgänge gibt. – Dabei knüpft der erste Satz an das letztlich Gesagte (τοῦτο λανθάνειν) an, fügt jedoch auch etwas hinzu, indem gesagt wird, es gebe auch die Möglichkeit, daß es dem Schlafenden nicht entgeht, daß die Erscheinung nur ein Traum ist.

461 b 30–31 „Wie also, wenn jemand ... zweifach ist“ (Ὥσπερ οὖν εἴ τινα λάνθανοι ... τὸ ἕν): Zur erwähnten Illusion vgl. auch Met. 1063 a 6 ff.; Probl. 958 a 25–26 (Nachwirkung bei Lukrez IV 447–452). Da es heißt: ὁ δάκτυλος (also der Finger derselben Person, zu der auch das Auge gehört), ist (wie Michael [73, 23] bemerkt) die Möglichkeit, daß diese Täuschung unmerklich bleibt, wohl rein hypothetisch: Daher die Verwendung des Optativs (vgl. auch die Verwendung des Irrealis in 460 b 22 ff.). Ein besseres Beispiel wäre Probl. 958 b 11–14.

Zur Unterscheidung zwischen φαίνεσθαι und δοκεῖν vgl. 461 a 27–28 und b 5. Zur Verwendung von λανθάνειν vgl. 460 b 14. Die Unterscheidung basiert auf dem in 460 b 16–17 Gesagten: Es kann uns zwar ein φάντασμα erscheinen, aber seine Beurteilung gehört zu einem anderen Vermögen als die φαντασία.

a 1–2 „wenn es ihm jedoch nicht entgeht ... haben wird“ (ἂν δὲ μὴ λανθάνῃ ... δόξει δέ): Wenn man es bemerkt, wird man zwar die Erscheinung haben, daß zwei Gegenstände da sind, aber nicht der Meinung sein, sie seien zweifach; auch bei φανεῖται μὲν οὐ δόξει δέ ist also (δύο) zu denken.

a 3 „wenn man wahrnimmt, daß man schläft“ (ἐὰν μὲν αἰσθάνηται ὅτι καθεύδει): Ein paradoxerer Ausdruck läßt sich kaum denken, weil ja der Schlaf gerade als ein Unvermögen zur Wirksamkeit (ἀδυναμία τῆς χρήσεως) der Sinneswahrnehmung bezeichnet wurde (Somn. 455 b 8); aber dieses Problem zeigte sich bereits in 461 a 8 (s. Anm.); vgl. auch die paradoxe Aussage in 458 b 9. Die Verwendung von αἰσθάνεσθαι zur Bezeichnung dieser „Metawahrnehmung“ stimmt völlig mit anderen Charakterisierungen dieser Wirkung durch das gemeinsame Sinnesvermögen (κοινὴ αἴσθησις) überein (vgl. Somn. 455 a 16; An. 425 b 12–13).

a 3–4 „und des Schlafzustandes ... befindet“ (καὶ τοῦ πάθους ἐν ᾧ ἡ αἴσθησις τοῦ ὑπνωτικοῦ): Ein höchst merkwürdiger Satz. Offenbar ist auch τοῦ πάθους von αἰσθάνηται abhängig. τοῦ ὑπνωτικοῦ ist dann mit πάθους zu verbinden. Zwar ist dann die Wortfolge ziemlich abnorm, aber andere Möglichkeiten kämen kaum in Frage (diese wären, τοῦ ὑπνωτικοῦ entweder als gen. subi. [„die Affektion, in der die Sinneswahrnehmung der schlafenden Person sich befindet“; so Rolfes; Bussemaker] oder als gen. obi. aufzufassen [„die Affektion, in der diese Wahrnehmung des Schlafzustandes stattfindet“]). Die Variante αἰσθητικοῦ in δ P (die bereits Michael bekannt war) ist inhaltlich nicht akzeptabel. Auch ist völlig unklar, was mit diesem Satz beabsichtigt wird. Die einzige Möglichkeit, die ich sehe, ist, daß es sich um eine genauere

Spezifizierung handelt, weil mit αἰσθάνηται ὅτι καθεύδει vielleicht gewissermaßen zu viel gesagt (es zu sehr propositional) ist. Oder vielleicht geht es dem Aristoteles darum, den πάθος-Charakter des Schlafs zu betonen (vgl. oben 460b 31); dies hängt auch davon ab, ob man ἐν ᾧ ἡ αἴσθησις als „in dem sich die Wahrnehmung befindet" (αἴσθησις als Bezeichnung des Sinnesvermögens) oder „in dem diese Wahrnehmung (des Koriskos) stattfindet" (αἴσθησις als Bezeichnung des Wahrnehmungsakts) deutet: Bei der ersten Möglichkeit, die doch wohl den Vorzug verdient, wäre der Zustand des „Gebundenseins" (ἀκινησία καὶ οἷον δεσμός; vgl. Somn. 454b 10; b26) berücksichtigt: Dies würde die Verwendung von αἰσθάνηται noch paradoxer machen.

ὑπνωτικός kann sowohl „zum Schlafen geneigt" (Somn. 457a 26; Probl. 874b 17) wie „Schlaf verursachend" (Somn. 456b 29; 457b 8) bedeuten; hier offensichtlich das letztere.

a 4–5 „aber etwas im Schlafenden ... Koriskos ist" (λέγει δέ τι ἐν αὐτῷ ... Κορίσκος): Zum Ausdruck ἐν αὐτῷ vgl. oben 458b 2–3 (τῶν ἐν ἡμῖν). In a6 ist von „etwas in der Seele" die Rede. Es wird nicht gesagt, auf welche Instanz mit diesem „etwas" gezielt wird, aber höchstwahrscheinlich wird das Wahrnehmungsprinzip gemeint; vgl. oben Anm. zu 460b 19 (und Mem. 450a 11ff.): Dem entspricht auch die Verwendung von αἰσθάνηται in a3. Andererseits läßt die Verwendung von δοκεῖν die Tätigkeit der Meinung (δόξα) vermuten. Siehe hierzu Lanza, 1172 Anm. 15.

a 5 „daß es zwar Koriskos zu sein scheint, nicht aber Koriskos ist" (ὅτι φαίνεται μὲν Κορίσκος, οὐκ ἔστι δὲ Κορίσκος): Bei dieser Deutung ist als Subjekt (τὸ φαινόμενον) zu ergänzen (s. a7). Vgl. oben 461b 23–24. Eine andere Möglichkeit ist: „daß Koriskos zwar erscheint, Koriskos jedoch nicht wirklich anwesend ist", denn in gewissem Sinne ist der Mann, den wir im Schlaf sehen, Koriskos (und nicht eine andere Person). Dies hat mit der oben (Vorbem. zu 461b 7ff.) erörterten Problematik zu tun, worin nach Aristoteles die Täuschung im Schlaf besteht.

a 6–7 „denn häufig ... Traum ist" (πολλάκις γὰρ καθεύδοντος ... φαινόμενον): „Häufig", also nicht immer: daher ἐὰν μέν ... ἐὰν δέ. – „etwas in der Seele": Vgl. oben a4 sowie Mem. 449b 23 (ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, dort zur Charakterisierung des „Zeitbewußtseins"; Subjekt ist dort die Person, die sich an etwas erinnert, aber aus 450a 12 und 451a 16–17 geht hervor, daß es das gemeinsame Sinnesvermögen ist, kraft dessen man dieses Bewußtsein hat). Zur Frage der Identität dieses „Etwas" s. zu a4 sowie zu 461b 25.

„daß das Erscheinende ein Traum ist": ὅτι ἐνύπνιον τὸ φαινόμενον korrespondiert mit ὅτι φαίνεται μέν ... οὐκ ἔστι δέ: Aus der Erkenntnis, daß es sich nur um einen Traum handelt, ergibt sich die Erkenntnis, daß einem zwar ein Bild des Koriskos erscheint, daß er aber in Wirklichkeit nicht da ist.

a 7–8 „wenn er jedoch nicht bemerkt ... widersprechen" (ἐὰν δὲ λανθάνῃ ... φαντασία): Dieser Satz enthält die endgültige Bezeichnung der Täuschung im Schlaf. Aus welchem Grund dieses Nichtbemerken stattfindet (d.h. welcher physiologische Zustand das (μὴ) λανθάνειν bestimmt), wird nicht erklärt: Als bestimmender Faktor kommt wohl nur das Blut (oder das Quantum von Blut) in Betracht (s. oben b27). Vgl. oben 461b 30. – „widersprechen": Vgl. oben 460b 19: ἀντίφησι πολλάκις ἕτερόν τι πρὸς τὴν φαντασίαν.

a 8–15 *Paraphrase:* Es wurde gesagt, daß Träume auf Restbewegungen ursprünglicher Wahrnehmungen zurückgehen, die in den Wahrnehmungsorganen zurückgeblieben sind. Daß solche Vorstellungsbewegungen tatsächlich existieren, leuchtet ein, wenn man sich konzentriert und sich daran zu erinnern versucht, was man im Moment des Einschlafens oder des Erwachens

erfährt: Wenn man das tut (wenn man wach ist), wird man finden, daß die Erscheinungen, die sich einem im Schlaf zeigten, in Wirklichkeit Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen waren. Auf die Gegenwart dieser Bewegungen in den Wahrnehmungsorganen weist auch die Tatsache hin, daß jungen Leuten manchmal im Dunkel, wenn sie die Augen aufgesperrt haben, viele sich bewegende Bilder erscheinen, so daß sie sich häufig aus Angst das Haupt bedecken.

Aristoteles will jetzt anhand empirischer Beispiele das Vorhandensein (oder die Möglichkeit dazu) von Bewegungen in den Sinnesorganen begründen, die sich in der Form von Vorstellungen (und also nicht in der Form aktueller Wahrnehmungen) realisieren können: Dies scheint die Bedeutung von κινήσεις φανταστικαί zu sein (vgl. die Definition von φαντασία in 459a 17–18). Absicht dieser Begründung ist, eine weitere Unterstützung seiner Erklärung der Träume zu geben, ohne daß dies jedoch impliziert, daß die gegebenen Beispiele Traumerfahrungen sind: Es gibt im Gegenteil gute Gründe, den Traumcharakter der genannten Fälle zu bezweifeln (s. unten).

462a 8–9 „Daß das, von dem wir reden ... gibt" (Ὅτι δὲ ἀληθῆ λέγομεν ... αἰσθητηρίοις): καί ist explikativ aufzufassen: „darin, daß..." – φανταστικός wird meistens selbständig gebraucht (τὸ φανταστικόν, sc. μόριον τῆς ψυχῆς, s. oben 459a 16; 458b 30) im Sinne von „verantwortlich für Vorstellungen". Die κινήσεις φανταστικαί sind also Realisierungen der φαντασία (s. vor. Anm.).

a 9–11 „leuchtet ein, wenn ... erwachen" (δῆλον, ἐάν τις ... ἐγειρόμενοι): Vgl. die fast gleiche Formulierung oben in 458b 19. Die Erläuterung besteht darin, daß man sich bei der Erinnerung an seine nächtlichen Erfahrungen bewußt wird, daß sie auf sensitive Stimulierungen zurückgehen, die man kurz vorm Einschlafen oder Erwachen (also in Grenzsituationen zwischen Schlafen und Wachen) hatte (diese werden in der heutigen Psychologie als „hypnagogische" bzw. „hypnopompische" Erfahrungen bezeichnet; vgl. Hobson 1988, 8). Ein Beispiel des ἐγειρόμενοι findet sich später in a 19ff. (wo sich übrigens herausstellt, daß es sich nach Aristoteles in diesen Fällen *nicht* um Träume handelt). Ein Beispiel des καταφερόμενοι wäre, daß man im Schlaf etwas wahrzunehmen glaubt, das man in Wirklichkeit kurz vorm Einschlafen wahrgenommen hat (ob diese Erfahrung wirklich als ein Traum gelten kann, ist fraglich, denn nach der Aussage in 461a 12ff. entstehen Träume erst in einer späteren Phase des Schlafs).

Eine andere Möglichkeit ist, daß καταφερόμενοι τε καὶ ἐγειρόμενοι bedeutet: „wenn man einschläft und sofort wieder erwacht" (so Michael 74, 24: ὅταν ἡ ἔγερσις γένηται πλησίον τῆς καταφορᾶς). Darauf würde τε ... καί hinweisen sowie die Tatsache, daß im anschließenden Satz nur ein Fall von Erwachen beschrieben wird (ἐγειρόμενος). Dann ist aber unklar, weshalb sich die Anwesenheit der Bewegungen in den Sinnesorganen erst herausstellt, wenn man sich daran *erinnert:* Beim Erwachen wird man einfach feststellen, daß das, was man im Traum sah, nicht wirklich da ist (aber vielleicht rechnet Aristoteles mit der Möglichkeit, daß man seine Träume schnell vergißt: vgl. Somn. 453b 19–20).

Zu καταφέρεσθαι im Sinne von ‚einschlafen' vgl. Somn. 456b 31; GA 779a 9; [Hipp.] Epid. IV 45.

a 11–12 „denn manchmal wird man ... Wahrnehmungsorganen sind" (ἐνίοτε γὰρ τὰ φαινόμενα εἴδωλα ... αἰσθητηρίοις): Dieser Satz expliziert, was mit ἃ πάσχομεν gemeint war. Auffällig ist allerdings, daß es sich nur um ein Beispiel der mit ἐγειρομένοι angedeuteten Situation zu handeln scheint (s. vor. Anm.). Aber vielleicht bezieht sich φωράσει („entdecken", „ausfindig machen": vgl. die Verwendung von ζητεῖν in Mem. 452a 8) nicht auf das „Ertappen" im Moment des Erwachens, sondern auf den Erinnerungsakt und bedeutet ἐγειρόμενος hier nicht mehr als „im Wachzustand", d.h. wenn man sich daran erinnern kann, was man in diesen

Grenzsituationen erfahren hat. Wenn das Gesagte wirklich als empirischer Beleg gelten soll, so muß man annehmen, daß sich aus diesem Erinnerungsakt deutlich herausstellt, daß die Erscheinungen im Schlaf nicht auf tatsächliche Sinneswahrnehmungen zurückgehen (was aber fraglich ist; s. Anm. zu 458b 15–25).

a 12–15 „und einigen der jüngeren Leute ... bedecken" (καὶ ἐνίοις γε τῶν νεωτέρων ... φοβουμένοις): Dieser Satz bietet ein anderes Beispiel dafür, daß es Vorstellungsbewegungen in den Wahrnehmungsorganen geben kann, schließt also inhaltlich an δῆλον in a 9 an (die Variante ἐνίοις γὰρ τῶν νεωτέρων, die von vielen Hss. gelesen wird, ist inakzeptabel, weil das Gesagte offensichtlich kein Beispiel von ἃ πάσχομεν καταφερόμενοί τε καὶ ἐγειρόμενοι ist; vgl. Drossaart Lulofs 1947, I, lxvii: „it is obvious that a new case is introduced here"; dagegen aber Sylv. Maurus: „nam saepe pueris expergefactis et aspicientibus...“). Bei den genannten Bildern kann es sich unmöglich um wirkliche Wahrnehmungen handeln, weil ja ausdrücklich gesagt wird, daß es dunkel ist (ἐὰν ᾖ σκότος). Daß es sich jedoch auch hier nicht um Traumbilder handelt, zeigt sich aus καὶ πάμπαν διαβλέπουσιν (zu diesem Wort vgl. Platon, Phaid. 86d 5) und wird im folgenden ausdrücklich gesagt (a 17). Wie sich diese Erscheinungen physiologisch einstellen können, wird übrigens nicht erklärt (vielleicht meint Aristoteles dasselbe wie in Sens. 437a 24ff.; dann aber bleibt unklar, warum es sich hier um κινήσεις φανταστικαί und nicht um normale visuelle Wahrnehmungen handelt; s. aber auch unten a 19ff., wo φάντασμα durchaus schwache, unscharfe Wahrnehmungen bezeichnet). κινούμενα wird erwähnt, um den quasiwirklichen Charakter dieser Erscheinungen zu betonen (vgl. Beare: „... see multitudes of phantom figures moving before them"). – Die Beobachtung auch bei Lukrez II 55–58.

a 15–31 *Paraphrase:* Aus allen diesen Ausführungen ergibt sich die folgende Schlußfolgerung: Der Traum ist eine Art Erscheinung, und zwar eine, die sich im Schlaf einstellt. In dieser letzten Hinsicht unterscheidet sich der Traum also von den soeben genannten Erfahrungen, die keine Träume sind, weil sie sich nicht im Schlaf einstellen; weder ist alles, was uns erscheint, wenn die Sinne frei sind, ein Traum, noch ist jede Erscheinung, die sich im Schlaf einstellt, ein Traum. Als Beispiel dieser letzten Gruppe gilt zuerst die Tatsache, daß man im Schlaf manchmal in irgendeiner Weise sensitive Eindrücke von außen her erfahren kann – obschon diese Eindrücke schwach sind und wie von ferne stammen; es hat nämlich Fälle gegeben, in denen Menschen das, was sie im Schlaf mit kaum geöffneten Augen als das Licht einer Lampe zu erkennen glaubten, beim Erwachen sofort als wirkliches Licht der Lampe erkannten; oder, wenn sie im Schlaf leise die Laute von Hunden und Hähnen hörten, erkannten sie diese beim Erwachen sofort als solche. Wie sich diese Erfahrungen ereignen können, erklärt sich daraus, daß, wenn vom Schlafen und Wachen das eine schlechthin vorhanden ist, das andere in einer bestimmten Weise auch in demselben Moment vorhanden sein kann. Keine der genannten Erfahrungen muß aber Traum genannt werden; und das gilt auch nicht für die richtigen Gedanken, die man im Schlaf neben den Traumbildern haben kann. Nur die Erscheinung, die aus der Bewegung der Wahrnehmungseffekte hervorgeht und die sich einer Person einstellt, wenn sie schläft und insoweit sie schläft – nur das ist ein Traum.

a 15–16 „Aus all diesem ... einstellt" (Ἐκ δὴ τούτων ἁπάντων ... ὕπνῳ): Der unbestimmte Verweis bezieht sich auf alles im vorhergehenden Gesagte. Aristoteles beabsichtigt jetzt, zu einer Definition des Traums zu gelangen, bei der einerseits der Traum von der aktuellen Sinneswahrnehmung, andererseits von anderen nächtlichen Erfahrungen abgegrenzt werden muß. Zuerst findet sich eine tentative Definition, die aus zwei Komponenten besteht: Er ist eine Art Erscheinung (oder Vorstellungsprodukt: ein Effekt der φαντασία), und zwar eine, die sich im

Schlafe einstellt; in dieser letzten Hinsicht unterscheidet der Traum sich also von anderen Effekten der Vorstellung, wie den soeben genannten. τι impliziert, daß nicht alle Erscheinungen Träume sind. Erst in a 29 findet sich die endgültige Definition, in der der Traum auch von anderen Erscheinungen, die man im Schlaf erfahren kann, unterschieden wird. – Zu συλλογίζεσθαι im Sinne von „Schließen“ vgl. Met. 1042 a 3; Long. 465 a 27.

462 a 16–17 „denn die eben genannten Bilder ... Träume“ (τὰ γὰρ ἄρτι λεχθέντα ... ἐνύπνια): Mit diesen Bildern sind jedenfalls die in a 12–14 erwähnten Erscheinungen gemeint, die junge Leute im Dunkel erschrecken; daß es sich hier nicht um Träume handelt, geht daraus hervor, daß diese Leute gar nicht schlafen (πάμπαν διαβλέπουσιν). Es handelt sich in diesen Fällen dennoch um φαντάσματα, nicht um tatsächliche aktuelle Wahrnehmungen, denn es ist dunkel. Ob der Verweis auch die in a 10–12 genannten Erscheinungen einschließt, ist an dieser Stelle noch nicht klar: Hierfür spräche, daß es sich auch dort nicht um Träume handelt, was (jedenfalls für ἃ πάσχομεν ἐγειρόμενοι) im folgenden erklärt wird: Diese Erfahrungen finden im Grenzgebiet zwischen Schlaf und Wachzustand statt, also während des Schlafs, jedoch nicht in der Beschaffenheit, in der man schläft (ᾗ καθεύδει), sondern gerade in der Beschaffenheit, in der man dann auch in einem gewissen Sinn (πῃ) wach ist. Für diese schwachen Sinneserfahrungen ist gerade die φαντασία der geeignete Terminus (Rhet. 1370 a 28: ἡ δὲ φαντασία ἐστιν αἴσθησίς τις ἀσθενής; An. 428 a 12–15). Aber in a 18 erweist sich dieser Eindruck als nicht berechtigt (s. unten): Es ist also wahrscheinlicher, daß der Verweis nur auf a 12–14 Bezug nimmt.

a 17–18 „ebensowenig wie eine jeweilige ... frei sind“ (οὐδ' εἴ τι ἄλλο ... φαίνεται): Gemeint sind Formen von φαντασία, die sich einstellen, wenn die Sinne frei sind, d. h. nicht an ihrem Funktionieren gehindert werden (z. B. vom Schlafzustand), z. B. die Sinnestäuschungen, von denen oben (458 b 29; 460 b 1 ff.; vgl. An. 428 b 3) die Rede war. Zu diesem Gebrauch von λύεσθαι vgl. Somn. 454 a 32: τὸ ἐγρηγορέναι ὥρισται τῷ λελύσθαι τὴν αἴσθησιν, 454 b 27 (dort im Kontrast mit dem als ἀκινησία καὶ οἷον δεσμός bezeichneten Schlafzustand). Sicherlich verfehlt ist die Übersetzung von Tricot: „affranchies de tout controle“.

a 18–19 „und selbst nicht ... Traum)“ (οὐδὲ τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα πᾶν, sc. ἐνύπνιόν ἐστιν): Aus diesem Satz ergibt sich, daß τὰ ἄρτι λεχθέντα εἴδωλα sich lediglich auf a 12–14 bezieht (s. oben zu a 16–17). Welche Erscheinungen gemeint sind, die zwar im Schlaf vorkommen, nicht aber Träume sind, wird im folgenden erklärt (vgl. auch oben 458 b 24–25: ἄλλο τι παρὰ τὸ ἐνύπνιον ... φάντασμα). Die syntaktische Form des Satzes ist auffällig: normaler wäre *οὐδὲ πᾶν τὸ ἐν ὕπνῳ φάντασμα (sc. ἐνύπνιόν ἐστι) gewesen. Hieraus versteht sich wohl die – übrigens inakzeptable – Variante οὐδὲ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα πᾶν in ζ η „noch ist der Traum jedes Vorstellungsprodukt“, was schon gesagt war). Huby (1975) faßt den Satz so auf: „noch ist alles, was uns im Schlaf erscheint, ein Vorstellungsprodukt“. Für diese Deutung gilt aber noch stärker, daß man dann eine andere Wortfolge erwartete. Huby begründet ihre Deutung damit, daß es merkwürdig wäre, wenn Aristoteles den Begriff φάντασμα zur Bezeichnung von Sinneswahrnehmungen verwendet hätte. Dem ist aber zu entgegnen, daß es sich hier um schwache, ungenaue Sinneseindrücke handelt: Dafür ist φάντασμα gerade der geeignete Terminus (s. die zu a 16–17 zitierten Stellen).

a 19–21 „Denn erstens ... von ferne“ (Πρῶτον μὲν γὰρ ... πόρρωθεν): Dieser Satz erklärt das zuletzt Gesagte, daß nicht alle Erscheinungen im Schlaf Träume sind. Es folgen Beispiele von derartigen Erscheinungen. Auf πρῶτον μέν folgt in a 25 Ἔνιοι δὲ καί κτλ. Hier gesteht Aristoteles zu, daß man im Schlaf schwache Sinneswahrnehmungen haben kann: Dies ist also eine Modifizierung der in 458 b 7 ff. und 458 b 32 (und in Somn. 1 und 2 passim) getroffenen Aussage: Die Lösung dieses nur scheinbaren Widerspruchs liegt in πῃ, das hier zwar von ἀσθενικῶς κτλ.

spezifiziert zu werden scheint, in a 27 aber wiederkehrt und dort ἁπλῶς gegenübergestellt wird: Es bedeutet also: „in einem gewissen, zu spezifizierenden Sinne"; woraus diese Spezifizierung besteht, bleibt übrigens unklar (s. unten).

Zur Möglichkeit sensitiver Erfahrungen während des Schlafs vgl. auch den Abschnitt GA 779a 13ff., wo es ebenfalls heißt, daß diese Erfahrungen nicht zum Traum gehören, und Somn. 456a 24–29. In der Aufführung der Sinnesgegenstände ist ἁφῆς (statt ἁπτοῦ) auffällig: Wahrscheinlich ist an die Berührung durch eine andere Person zu denken.

a 21–25 „denn tatsächlich ... als solche" (ἤδη γὰρ ἐν τῷ καθεύδειν ... ἐγνώρισαν): Es findet sich hier eine Spezifizierung von zwei der im vorigen Satz erwähnten Möglichkeiten (φωτός und ψόφων). Zur Verwendung von ἤδη vgl. oben 458b 20 und unten a 31. – „schwach": Zur Verwendung von ἠρέμα vgl. Meteor. 373b 4; 343b 14; es wird hier (σαφῶς) ἐγνώρισαν gegenübergestellt. – „zu sehen glaubten": Die Verwendung von ᾤοντο dürfte einen Hinweis darauf sein, daß es sich hier nicht um Träume handelt (vgl. Div. 463a 12).

a 25–26 „Manche geben ... stellt" (Ἔνιοι δὲ καὶ ἀποκρίνονται ἐρωτώμενοι): Es gibt also nicht nur passive Erfahrungen im Schlaf, sondern auch aktive Reaktionen des Schlafenden auf diese Erfahrungen (vgl. GA 779a 15; Somn. 456a 24–27).

a 26–27 „denn es ist möglich ... vorhanden ist" (ἐνδέχεται γὰρ τοῦ ἐγρηγορέναι ... ὑπάρχειν): Hier gibt Aristoteles die Erklärung der genannten Tatsachen: Schlafen und Wachen, obwohl sie Gegensätze sind (Somn. 453b 24ff.; 454b 1) und der Schlaf als die Privation des Wachens umschrieben wurde (453b 26), können zwar nicht beide im selben Moment schlechthin (ἁπλῶς) vorhanden sein; es ist aber möglich, daß, während der eine schlechthin vorhanden ist, der andere in einem spezifischen Sinn (πῃ) auch vorhanden ist (vgl. auch Somn. 454b 13: ἐνεργεῖν δὲ τῇ αἰσθήσει κυρίως καὶ ἁπλῶς ἀδύνατον καθεῦδον ἅμα). Zur Unterscheidung zwischen ἁπλῶς und πῃ vgl. APr. 49a 8 und vor allem Phys. 266a 4 (dort auch Kookkurrenz von κυρίως und ἁπλῶς). Vgl. auch oben 459a 20: εἴθ' ἁπλῶς εἴτε τρόπον τινὰ γινόμενον. πῃ bedeutet also: „in einem spezifischen" (z. B. „nichtüblichen" oder vielleicht „uneigentlichen") „Sinn", ἁπλῶς dagegen „schlechthin", d. h. ohne, daß man die Aussage zu spezifizieren braucht (vgl. Top. 115b 30: τὸ δ' ἁπλῶς ἐστὶν ὃ μηδενὸς προστεθέντος ἐρεῖς ὅτι καλόν ἐστιν ἢ τὸ ἐναντίον). Die genannten Personen sind also in gewissem Sinne wach, jedoch nicht in normalem Sinne. Was mit diesem „gewissen Sinn" gemeint ist, also worin die Spezifizierung der Art, in der man während des Schlafs auch wach sein kann, bestehen soll, bleibt unklar; ob Aristoteles zu dieser Spezifizierung fähig wäre, d. h. ob die hiesige Argumentation mehr als ein rhetorisch geschicktes, pseudotiefsinniges Spiel mit Begriffen ist, dürfte bezweifelt werden. Jedenfalls scheint er nicht imstande, eine physiologische Erklärung dieses Zusammen-Vorhandenseins von Schlafen und Wachen zu geben; als bestimmender Faktor käme wohl nur der Prozeß der Blutscheidung in Betracht (vgl. Somn. 458a 10ff. und oben Anm. zu 461a 25) und vielleicht noch verschiedene andere variable physiologische Einzelheiten des Schlafzustands.

a 27 „Keine dieser ... werden" (Ὧν οὐδὲν ἐνύπνιον φατέον): Ὧν bezieht sich auf die ab a 19 genannten Beispiele. Der Grund, daß sie nicht als Träume bezeichnet werden können, ist, daß sie auf schwache Sinneswahrnehmungen von wirklich vorhandenen Objekten zurückgehen, dem Schlafenden also nicht dadurch erscheinen, daß er schläft.

a 28–29 „auch nicht alle richtigen Gedanken ... hat" (οὐδ' ὅσαι δὴ ... φαντάσματα): Diese „Gedanken neben den Traumerscheinungen" waren auch bereits in 458b 15; b 18 und b 24–25 erwähnt; vielleicht gehören dazu auch die in 462a 3–8 genannten Erkenntnisse, daß man träumt – aber das ist nicht sicher, weil ja diese Erkenntnis bald der Meinung (δόξα, 459a 8), bald dem Wahrnehmungsprinzip zugesprochen wird (vielleicht erklärt sich daraus auch die dortige unbe-

stimmte Bezeichnung τι ἐν ψυχῇ). Es stellt sich die Frage, weshalb die Gedanken als „richtig" (d.h. mit der Wirklichkeit übereinstimmend) bezeichnet werden (ἀληθεῖς ἔννοιαι): Wohl nicht, um zu suggerieren, daß *verfehlte* Gedanken trotzdem zum Traum gehörten (was keineswegs Aristoteles' Meinung sein kann), sondern um den Kontrast mit den – offenbar meistens falschen (vgl. Met. 1024b 23; Protr. B 101) – Traumbildern zu betonen. Eine andere Möglichkeit wäre, daß ἀληθής hier nicht „richtig", sondern „wirklich" bedeutet: Dann werden wirkliche Gedanken (die man als Wachender im Schlaf haben kann) von geträumten Gedanken (die man als Schlafender hat) und von anderen Erscheinungen, die man im Schlaf haben kann, unterschieden (Kontrast zwischen „Wirklichkeit" und „Schein", ἀλήθεια und φάντασμα; so Lanza: „né tutti i pensieri reali: il termine ἀληθής ha in questo contesto, come nelle righe che precedono, il significato di ‚reale' (cioè proprio della veglia) piuttosto che quello di ‚vero'"). Es ist aber fraglich, ob dieser Unterschied aristotelisch ist (er spricht nur von Gedanken im Schlaf neben dem Traum, nicht von Gedanken im Traum).

462a 29–31 „sondern nur die Erscheinung ... Traum" (ἀλλὰ τὸ φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων ... ἐνύπνιον): Die genaueste Formulierung bisher (vgl. oben 460b 29; 461a 18–19). – „wenn man sich im Schlafe befindet" (ὅταν ἐν τῷ καθεύδειν ᾖ): Eine andere mögliche Deutung wäre: „wenn diese Erscheinung sich im Schlafe einstellt", aber dies ist weniger wahrscheinlich, denn dann wäre *γίνηται das geeignete Verb, und man müßte im folgenden einen Subjektwechsel annehmen. Jedenfalls bestimmt der Satz die Bedingungen, unter denen sich diese Erscheinung der Person zeigen muß (im Gegensatz zu den in a 12–14 genannten Bildern).

„insoweit man schläft" (ᾗ καθεύδει): Dies bezieht sich auf das πῃ in a 27; denn in den in a 19–26 aufgeführten Fällen stellt sich dem Schlafenden auch eine Erscheinung ein, aber sie erscheint ihm dann nicht, da er in der Beschaffenheit eines Schlafenden ist, sondern da er in der Beschaffenheit eines (in einer gewissen Weise) Wachenden ist.

a 31–b 11 *Paraphrase:* Es gibt Fälle von Menschen, die in ihrem ganzen Leben noch nie einen Traum gehabt haben. Auch gibt es solche, die erst bei vorrückendem Alter zum ersten Mal einen Traum hatten. Der Grund dieses Nichterscheinens von Träumen bei solchen Menschen ist derselbe wie der Grund, daß bei kleinen Kindern und bei Menschen, die kurz vor dem Einschlafen gegessen haben, keine Träume erscheinen. Denn diese Menschen gehören zur Gruppe derjenigen, deren physiologische Veranlagung mit sich bringt, daß bei der Verarbeitung von Nahrung viel Ausdünstung im Körper entsteht; diese wird zuerst zum Haupt geführt, kehrt dann wieder zum Herzen zurück und bewirkt dabei sehr viel Bewegung; diese Bewegung verhindert, daß Träume entstehen können. Und daß beim Vorrücken des Alters immerhin Träume erscheinen, ist keineswegs seltsam: Wenn einem eine Veränderung widerfährt – entweder eine, die mit seinem Alter zusammenhängt, oder eine Veränderung in dem, was seinem Körper widerfährt –, führt das notwendig auch zu einer solchen Veränderung in der Empfänglichkeit für Träume.

Dieser Abschnitt hat den Charakter eines rasch geschriebenen Anhangs. Die Absicht des Passus ist wohl, einen möglichen Einwand zu berücksichtigen, den man gegen die im vorhergehenden dargestellte Traumtheorie erheben könnte; dieser Einwand wäre, daß die Theorie sich mit der Erfahrungstatsache, daß es Menschen gibt, die noch nie einen Traum gehabt haben, nicht vereinbaren ließe. Derselbe Einwand wurde auch in der in Somn. 453b 17–20 angekündigten Forschungsfrage impliziert: καὶ διὰ τίνα αἰτίαν οἱ καθεύδοντες ὅτε μὲν ὀνειρώττουσιν ὅτε δὲ οὔ, ἢ συμβαίνει μὲν ἀεὶ τοῖς καθεύδουσιν ἐνυπνιάζειν, ἀλλ' οὐ μνημονεύουσιν, καὶ εἰ τοῦτο γίγνεται, διὰ τίνα αἰτίαν γίγνεται. Hier wird behauptet, daß es tatsächlich vorkommt, daß

Menschen noch nie einen Traum gehabt haben, und daß sich dies im Hinblick auf die physiologischen Faktoren, die (wie sich aus diesem Kapitel herausgestellt hat) das Träumen ermöglichen oder beeinflussen, recht gut verstehen läßt. Die andere Möglichkeit, daß die Traumlosigkeit nur scheinbar ist, weil nicht alle Menschen sich an ihre Träume erinnern können (ἢ συμβαίνει κτλ.), wird deshalb unberücksichtigt gelassen. Der Passus zeigt mehrere fast wörtliche Übereinstimmungen mit HA 537b 14–21. Ob Aristoteles eine empirische Grundlage für seine Behauptung hatte, ist zweifelhaft (Herodot IV 184 schreibt, daß von den Atlantes gesagt wird, sie hätten keine Träume; Plutarchos, Def. or. 437 e-f, erwähnt als Beispiele von Menschen, die noch nie geträumt haben, einen gewissen Kleon van Daulia und einen Thrasymedes von Heraia, aber diese stammen wohl beide aus späterer Zeit): Jedenfalls läßt die Verwendung von εὐλόγως (b 8, „aus theoretischen Gründen plausibel"; vgl. oben 460a 3) und οὐδὲν ἄτοπον (b 9, „in dieser Erklärung keineswegs fehl am Ort") erneut Systemzwang vermuten.

Zum Text: Es gibt in diesem Abschnitt zahlreiche Unterschiede zwischen den Hss.-Gruppen. Manche lassen sich wohl daraus erklären, daß dieser Anhang rasch und unklar zugefügt wurde (so Drossaart Lulofs 1947, I, lxvii: „We may assume that the note was jotted down in a hasty way, so as to be scarcely legible."). Aber die Unterschiede zwischen den Klassen α β γ δ ε und ζ η sind derartig, daß die Vermutung naheliegt, daß es eine ausführlichere Parallelfassung gegeben hat, welche die knappen und lapidaren Aussagen der ursprünglichen Fassung erläutern sollte. Wann diese Parallelfassung verfaßt wurde, läßt sich nicht feststellen (auffällig ist, daß ζ η, die im allgemeinen ausführlicher sind, hier die knappere Fassung haben). In der Distribution der Varianten über die verschiedenen Hss.-Gruppen ist kaum ein Muster zu entdecken; außerdem gibt es zwischen den Apparaten von Siwek, Ross und Drossaart Lulofs Diskrepanzen. Ich halte es für angezeigt, die kürzere Fassung (die von Siwek gedruckt wird) als die bessere zu betrachten. Die beiden Fassungen sind in der Ausgabe von Drossaart Lulofs abgedruckt.

a 31–b 4 „Es gibt sogar Menschen ... keinen" (Ἤδη δέ τισι συμβέβηκεν ... ἑωρακόσιν): Zur Formulierung vgl. Somn. 456b 12: ἤδη δὲ γεγένηταί τισι καὶ φαντασία λιποψυχήσασι ἰσχυρῶς κτλ. ἤδη δέ wird meistens verwendet zur Einführung eines einigermaßen überraschenden Beispiels oder Erfahrungsergebnisses. Die Parallelfassung fügt hinzu, daß das Gesagte zwar selten vorkommt, aber trotzdem der Fall gewesen ist.

b 4–5 „Der Grund ... Essen" (Τὸ δ' αἴτιον ... τροφήν): Dieser Grund war oben in 461a 12–14 erwähnt worden (s. Anm.); vgl. auch HA 537b 13–15. – „scheint ... ungefähr derselbe" (παραπλήσιον φαίνεται): D. h., beide Phänomene beruhen auf demselben Mechanismus, aber der Grund ist im hiesigen Fall strukturell und hängt mit der physiologischen Konstitution des Träumenden zusammen. Bei Kindern ist der Grund dagegen von ihrem Alter bedingt (und hört also nach einigen Jahren auf), und die Traumlosigkeit nach dem Essen (die bei allen Menschen vorkommen kann) dauert nur einige Zeit.

b 5–8 „Denn daß sich allen Menschen ... seltsam" (ὅσοις γὰρ συνέστηκεν ἡ φύσις ... ἐνύπνιον): Die im vorhergehenden genannten Menschen gehören offenbar zu diesen ὅσοι. Wie in den anderen Schriften der Parva Naturalia behandelt Aristoteles auch hier die Rolle, die die individuelle natürliche und körperliche Veranlagung eines Menschen (ἡ φύσις, bedingt durch Alter, anatomische oder physiologische Einzelheiten, Neigungen zu besonderen Krankheiten und Abweichungen usw.) beim behandelten Phänomen spielt (vgl. Mem. 450b 1–11; 453a 15ff.; a 31ff.; Somn. 457a 4–33; Div. 464a 25ff.: Erwähnt werden besonders junge und besonders alte Menschen, Melancholiker, Zwerge, Menschen mit unauffälligen Adern, Menschen mit großen Häuptern); vgl. auch oben 461a 21ff.

„daß sie viel Ausdünstung nach oben bewirkt" (ὥστε πολλὴν ἀναθυμίασιν πρὸς τὸν ἄνω

κτλ.): Zum Begriff der „Ausdünstung“, der in der Erklärung des Schlafs eine wichtige Rolle spielt, s. Somn. 456b 3; b 19; zum Kreislauf nach oben (zum Gehirn) und wieder nach unten (zum Herzen) s. Somn. 456b 20 ff; 457b 1–3; 458a 1–10; a 25–28 (dazu Wiesner 1978, 251 ff.); die Aussage bezieht sich also auf den Schlafzustand. Zur „großen Menge von Bewegung“ s. Somn. 457b 3; es ist diese Bewegung, die zur Traumlosigkeit führt (vgl. 461a 14–15).

462b 9 „Und daß beim Fortschreiten ... seltsam“ (Προϊούσης δὲ τῆς ἡλικίας ... ἐνύπνιον): Offenbar gilt diese Aussage nur für einen Teil der in b 5 ff. definierten Gruppe (vgl. b 1: τοῖς δέ). Aus welchem Grunde der hier beschriebene Umschlag nur bei diesem Teil und nicht bei der ganzen Gruppe stattfindet, wird nicht erklärt (was um so merkwürdiger ist, als im folgenden von einer μεταβολὴ καθ' ἡλικίαν gesprochen wird, die jedem Menschen widerfahren kann). Zu ἄτοπον s. Paraphrase oben: Innerhalb der gegebenen Erklärung sei die Tatsache, daß beim Fortschreiten des Lebensalters wohl Träume vorkommen, keineswegs schwierig zu erklären.

b 10–11 „Denn wenn einem eine Veränderung ... auftritt“ (μεταβολῆς γάρ τινος γενομένης ... ταύτην): Mit der „Veränderung im Alter“ ist nicht das Altern selbst gemeint – denn dann hätten alle Menschen bei vorrückendem Alter Träume –, sondern eine Veränderung, die einem geschieht, weil er älter wird, die aber nicht notwendig stattfindet (z. B. daß man taub wird): Nur dann ist die Behauptung, daß es *notwendig* sei, daß, wenn es irgendeine Veränderung im Alter oder in der Erfahrung eines Menschen gegeben habe, sich gerade dieser Umschlag (d. h. von Traumlosigkeit zum Träumen) ereignet, wirklich stichhaltig. An welche Art Veränderung zu denken ist, bleibt aber unklar. Zwar spricht Aristoteles gelegentlich von physiologischen Veränderungen, die mit dem Alter zusammenhängen (z. B. GA 778a 23 ff.; 780a 3 ff.; 784a 31 ff.), und zwar meistens mit den für das Altern kennzeichnenden Vorgängen der Abkühlung und Austrocknung (diesen Themen ist die Schrift Juv. gewidmet). Wie derartige Veränderungen die Empfänglichkeit für Träume beeinflussen, wird aber nicht erklärt (woran zu denken ist, geht vielleicht aus ähnlichen Aussagen bezüglich des Gedächtnisses hervor: vgl. Mem. 453b 6–7; 450b 6–11). Auch fehlt eine Erklärung, weshalb sich dieser Umschlag nicht bei allen Mitgliedern der in b 5–8 definierten Gruppe ereignet (s. oben).

ἢ καθ' ἡλικίαν ἢ κατὰ πάθος: Vgl. dieselbe Unterscheidung in Mem. 450b 1: διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὖσιν οὐ γίνεται μνήμη ... διόπερ οἵ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονές εἰσιν· ῥέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὔξησιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν). Mit κατὰ πάθος ist offenbar das gemeint, was einem während seines Lebens, wohl besonders im körperlichen Sinne, widerfährt, z. B. durch Krankheiten oder Unfälle. Auffällig ist der Unterschied dieser Passage zur merkwürdigen Aussage in HA 537b 17 ff.: συνέβη δέ τισι τῶν τοιούτων (d. h. Menschen, die noch nie einen Traum gesehen haben) προϊούσης τῆς ἡλικίας ἰδεῖν ἐνύπνιον, καὶ μετὰ ταῦτα γενέσθαι περὶ τὸ σῶμα μεταβολὴν τοῖς μὲν εἰς θάνατον τοῖς δ' εἰς ἀρρωστίαν. Dort kommt also erst der Traum, dann findet die „Veränderung“ statt, und zwar eine Veränderung mit krankhaftem oder sogar tödlichem Ablauf. Welche Kombination empirischer Beobachtungen und etwaiger abergläubischer Vorstellungen dieser Aussage zugrunde liegt, ist unsicher.

ANMERKUNGEN ZU „ÜBER DIE WEISSAGUNG IM SCHLAF“

Kapitel 1

In diesem Kapitel versucht Aristoteles, das Phänomen der Weissagung im Schlaf mit den für ihn akzeptablen Voraussetzungen über Kausalität in Einklang zu bringen. Es gliedert sich wie folgt:
- 462 b 12–25: Einleitung: Schwierigkeit des Themas „Weissagung im Schlaf";
- 462 b 25–463 a 3: Theoretische Möglichkeiten für das kausale Verhältnis zwischen einem Traum und dem darin vorausgesehenen Ereignis;
- 463 a 3–21: Träume als Zeichen von Körperaffektionen;
- 463 a 21–31: Träume als Ursachen von Handlungen;
- 463 a 31–b 11: Träume als lediglich mit den Ereignissen zusammentreffende Phänomene.

462 b 12–25 *Paraphrase:* Bezüglich der Weissagung im Schlaf, von der man sagt, daß sie ihren Ursprung im Traum hat, ist es schwierig, eine eindeutig positive oder negative Haltung einzunehmen. Für eine positive Haltung sprechen zwar die folgenden zwei Argumente: Erstens nehmen fast alle Menschen an, daß Träume gewisse Hinweise auf die Zukunft enthalten; die Allgemeinheit dieser Annahme weist darauf hin, daß es dafür eine empirische Grundlage gibt, und als solche verleiht sie dem Gegenstand der Traummantik eine bestimmte Glaubwürdigkeit. Zweitens ist es nicht unglaublich, daß man bezüglich gewisser Gebiete tatsächlich im Traum die Zukunft voraussehen kann, denn für diese Fälle ist (wie sich zeigen wird) eine plausible Erklärung vorhanden. Und weil sich die Weissagung in den Träumen in diesen Fällen verantworten läßt, könnte man glauben, daß auch Träume, die sich auf andere Gebiete beziehen, eine prophetische Bedeutung haben. Für eine negative Haltung spricht aber, daß man keine akzeptable Ursache sehen kann, nach der in diesen anderen Fällen die Weissagung stattfindet. Denn wenn man als Erklärung vorschlägt, daß solche Träume von einem Gott gesandt werden, ist folgendes einzuwenden: Abgesehen davon, daß dieser Gedanke überhaupt ungereimt ist, gibt es außerdem in dieser Erklärung einen inneren Widerspruch: Einerseits sagt man, der Sendende solcher Träume sei ein Gott, andererseits sagt man, er sende die Träume nicht den besten und vernünftigsten Menschen, sondern ganz einfachen Leuten. Diese Erklärung ist also abzulehnen. Sieht man aber von jedem göttlichen kausalen Einfluß ab, so sieht es danach aus, daß keine der sonstigen Erklärungen plausibel ist. Denn alle scheitern sie daran, daß sie dafür, daß es Menschen gibt, die im Schlaf voraussehen können, was bei den Säulen des Herakles oder beim Borysthenes geschehen wird, keine Erklärung geben können: Das Finden der Ursache solcher Fälle geht doch wohl über unser Verständnis hinaus.

b 12 „In bezug auf die Weissagung ... stattfindet" (περὶ δὲ τῆς μαντικῆς τῆς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένης): Das Wort μαντική bedeutet „Weissagung" oder „Vorhersage"; es ist ein Adjektiv, das ursprünglich mit τέχνη („Kunst") verbunden wurde, jedoch bereits im 5. Jh. selbständig verwendet wird, und zwar auch (und bei Platon vorzüglich) zur Bezeichnung derjenigen For-

men der Weissagung, die gerade des Status von τέχνη entbehren, wie die Traummantik und die Begeisterung (ἐνθουσιασμός). Vgl. dazu Platon, Phdr. 244 b-d und Tim. 71 e 2–4 (zum „technischen“ Status der Traum*deutung* s. Anm. zu 464 b 7 ff.). Als Objekt der μαντική wird nicht nur die Zukunft, sondern auch das Gegenwärtige und das Vergangene bezeichnet (vgl. Homer, Il. I 70; Ar., Rhet. 1418 a 24 ff.): Gemeint ist also eine allgemeine hellseherische Kraft, durch die der μάντις Dinge sieht, welche dem normalen Menschen verborgen sind (vgl. Dodds 1973, 160 u. 163 Anm. 4). – Bei Aristoteles findet sich das Wort u. a. auch in Mem. 449 b 12 und in EE 1248 a 35; aus der ersten dieser beiden Stellen geht hervor, daß bei ihm als eigentümliches Objekt der Weissagung vor allem die Zukunft gemeint ist: Mem. 449 b 10: οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν, ἀλλ' ἔστι δοξαστὸν καὶ ἐλπιστόν (εἴη δ' ἂν καὶ ἐπιστήμη τις ἐλπιστική, καθάπερ τινές φασι τὴν μαντικὴν). Als solches (zukunftbezogenes) wurde das Thema der Traummantik am Anfang der Abhandlung über Schlaf und Traum (Somn. 453 b 22) angekündigt: καὶ πότερον ἐνδέχεται τὰ μέλλοντα προορᾶν ἢ οὐκ ἐνδέχεται (...) καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ' ἀνθρώπου κτλ.; auch die Verwendung (in dieser Schrift) von προορᾶν als gleichbedeutend mit μαντική weist darauf hin (vgl. z. B. 464 a 18–19 und die Verwendung von μελλόντων in 463 a 19). Es ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß Aristoteles in seiner Erklärung auch bestimmte Fälle von Telepathie einschließt (vgl. unten b 24–26; 463 b 1–3; 464 a 1–2: ὑπερορίας ἢ τοῖς χρόνοις ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς μεγέθεσιν; vgl. auch EE 1248 a 38–39: τοῦτο γὰρ εὖ ὁρᾷ καὶ τὸ μέλλον καὶ τὸ ὂν κτλ.). Außerdem wird sich zeigen, daß Aristoteles' Erklärung der „abnormen Fälle“ (463 b 31 ff.) gerade für das Hellsehen der *Zukunft* die Beweislast nicht tragen kann (s. Anm. zu 464 a 19 ff.). Vgl. hierzu Siwek 1963, 249 Anm. 7.

462 b 12–13 „und von der gesagt wird ... Träumen hat“: Die Formulierung λεγομένης συμβαίνειν (statt *συμβαινούσης) versteht sich daraus, daß es in dieser Phase der Untersuchung noch zweifelhaft ist, ob die Mantik während des Schlafs wirklich im Traum stattfindet; schließlich hat sich aus der Abhandlung über Träume ergeben, daß nicht alles, was man im Schlaf sieht, ein Traum ist (Insomn. 462 a 8–32). Diese Unterscheidung zwischen ἐν τοῖς ὕπνοις und ἐνύπνιον soll durch die ganze Schrift beachtet werden.

συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων ist eine unbestimmte Formulierung, die verschiedene Vorstellungen ermöglichen soll, z. B. daß man im Traum unmittelbar die Zukunft sieht oder daß der Traum Hinweise bietet, wodurch man entweder im Schlaf – kraft eines assoziativen oder interpretativen Mechanismus (vgl. 464 a 32 ff.) – oder nach dem Erwachen (vielleicht mit Hilfe eines Traumdeuters oder Traumbuches) die Zukunft rät (vgl. Michael: ἀπὸ γὰρ τῶν ἐνυπνίων προμαντευόμεθα [77, 7–8]; Siwek: „quae ex insomniis obtineri dicitur“ und Sylv. Maurus: „divinatione, per quam aliqui ex somniis, quae dormientibus accidunt, dicuntur coniicere ac divinare futura“ [188]). Vgl. hierzu auch Gallop 1990, 159: „divination *based upon* dreams, inferences being drawn from them when the sleeper wakes up“. Auch diese Unbestimmtheit ist absichtlich, weil Aristoteles hier noch keineswegs erklären kann oder will, welche dieser Vorstellungen zutrifft.

b 13–14 „ist es nicht leicht ... glauben“ (οὔτε καταφρονῆσαι ῥᾴδιον οὔτε πεισθῆναι): Zu einer ähnlichen disjunktiven Anfangsformel vgl. Met. 993 a 30 ff. Das erste wird gleich im nächsten Satz erklärt (τὸ μέν), das zweite in b 18 ff. (τὸ δέ).

b 14–16 „Denn daß alle Menschen ... gesagt wird“ (Τὸ μὲν γὰρ πάντας ... λεγόμενον): Dieser Satz erklärt, weshalb es nicht leicht ist, den Gegenstand der Traummantik geringzuschätzen. Es folgen zwei Argumente: Der fast ausnahmslose Glaube an die Bedeutsamkeit von Träumen und die Möglichkeit einer Erklärung der Weissagung in bestimmten Fällen.

„alle Menschen, oder viele“: Der Ausdruck πάντας ἢ πολλούς ist vielleicht lediglich formel-

haft (vgl. Top. 100b 22: ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς, καὶ τούτοις ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς μάλιστα γνωρίμοις καὶ ἐνδόξοις), kann aber auch damit zusammenhängen, daß es Ausnahmen gibt: Tatsächlich findet sich bei den Griechen eine fast einstimmig hohe Bewertung der Traummantik (selbst der aufgeklärte Sophist Antiphon befaßte sich mit der Traumdeutung); nur von Xenophanes heißt es bei Cicero (Div. I 5), daß er „deos esse diceret, divinationem funditus sustulit" (vgl. Aetios, Plac. V 1; dazu van Lieshout 1980, 136; zum Traumglauben der Griechen s. Bouché-Leclerq 1879–1882; Brelich 1966; Brillante 1986; Büchsenschütz 1868; Cappelletti 1987b; del Corno 1982; Deubner 1900; Dodds 1951 und 1971; Hey 1908 und 1910; Hopfner 1928 und 1937; Hundt 1934; Kenner 1939; Newhall 1911; Steinhauser 1911).

Die Bewertung der allgemein anerkannten Ansichten (τὰ ἔνδοξα) als wichtige und ernst zu nehmende Hinweise auf die Wahrheit ist ein typisches Merkmal der Anfangsphase der aristotelischen Untersuchung eines Gegenstands; sie hat ihren Grund in Aristoteles' Überzeugung, daß jeder Mensch eine natürliche Fähigkeit zum Erfassen der Wahrheit hat und daß folglich eine große Einstimmigkeit darauf hinweist, daß man der Wahrheit nicht ferne ist (was übrigens nicht impliziert, daß Aristoteles sich dieser allgemeinen Überzeugung unbedingt anschließt). Hier heißt es außerdem, die Einstimmigkeit weise darauf hin, daß die Annahme eine empirische Begründung hat und daß sie als solche zur Glaubwürdigkeit des Phänomens beiträgt. Vgl. hierzu die Aussagen in Rhet. 1355a 15–18; EN 1172b 35–1173a 5; EE 1216b 26ff. (dazu Verdenius 1960; Ackrill 1981, 110–115; S. Mansion 1961, 35–56; Owen 1961, 83–103; Schian 1973, 91–133; Verbeke 1961, 405–430).

„etwas Zeichenhaftes": Zu σημειῶδες vgl. Meteor. 373a 30, wo es sich um die Bedeutung von Halo-Phänomene für die Wettervorhersage, also eindeutig um die zukunftbezogene Bedeutsamkeit gewisser Erscheinungen handelt. Wichtig ist, daß Aristoteles mit der Formulierung ἔχειν τι σημειῶδες den ‚consensus omnium' über den Wert der Träume beträchtlich einschränkt: So heißt es z. B. nicht, daß man im allgemeinen die Traummantik auf göttliche Ursachen zurückführt. Auch die genaue Art und Weise, wie sich jeder der gemeinten Denker das Bedeutsamsein der Träume vorstellt, bleibt unspezifiziert. Wenn es also im folgenden den Anschein hat, daß Aristoteles sich von dieser allgemeinen Ansicht distanziert, so soll beachtet werden, daß diese Distanzierung nur bestimmten Teilen oder Aspekten des Traumglaubens gilt.

„verleiht (der Sache) die Glaubwürdigkeit ... gesagt wird" (παρέχεται πίστιν ... λεγόμενον): Es ist schwierig zu entscheiden, ob πίστις eine Qualität des Gegenstands („Glaubwürdigkeit", „Überzeugungskraft"; vgl. EN 1179a 17) oder eine Haltung des beurteilenden Subjekts bezeichnet („starke Überzeugung"; vgl. oben πεισθῆναι und Top. 125b 30; andere Stellen bei Siwek 1963, 248 Anm. 2). Für die erste Möglichkeit spricht vielleicht die Verwendung des Mediums παρέχεται und die Stellung von πίστιν zwischen παρέχεται und ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον: Dadurch, daß fast alle Menschen Träumen eine zukunftbezogene Bedeutung zuschreiben, bekommt das Phänomen der Mantik im Schlaf die Glaubwürdigkeit von etwas, das in der Erfahrung gegeben ist, das man nicht verneinen kann (sprachlich inakzeptabel ist jedenfalls die Deutung von Lanza: „fa credere che ciò sia detto sulla base di un' esperienza"). Schwierig ist weiter die Frage, worauf ὡς ἐξ ἐμπειρίας λεγόμενον inhaltlich Bezug nimmt: Am nächsten liegt ἔχειν τι σημειῶδες τὰ ἐνύπνια, aber dies wurde genaugenommen nicht als „Aussage", sondern als „Annahme" präsentiert; man sollte dann paraphrasieren: „Die Auffassung, welche sagt..., liefert dadurch, daß alle Menschen sie vertreten, dem Gegenstand Glaubwürdigkeit als etwas, das in der Erfahrung gegeben ist" (die meisten Übersetzer geben λεγόμενον nicht wieder: vgl. z. B. Siwek: „tamquam aliquid, quod est in experientia fundatum"; Bender: „weil diese

Glaube auf Erfahrung zu beruhen scheint“; Beare: „as founded on the testimony of experience“). Ein anderer möglicher Referent ist συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων aus b 13, wo durchaus von einer „Aussage“ die Rede war (λεγομένης); die Annahme der πάντες ἢ πολλοί wäre dann eine Unterstützung für diese Aussage. – Zu Aristoteles' relativer Bewertung der ἐμπειρία vgl. Met. 981 a 2; APo. 100 a 5 ff. (dazu Schian 1973, 111–115).

462 b 16–17 „und daß bezüglich ... unglaublich“ (καὶ τὸ περὶ ἐνίων εἶναι ... ἄπιστον): Aristoteles gibt hier ein zweites Argument dafür, daß es nicht leicht ist, die Weissagung im Schlaf geringzuschätzen, und ergänzt somit die auf Empirie basierende Ansicht der πάντες ἢ πολλοί mit der Behauptung, es sei (*seiner* Ansicht nach) nicht unglaubwürdig (οὐκ ἄπιστον: erneut – nach πίστις – ein mit πεισθῆναι verwandter Ausdruck), daß es auf gewissen Gebieten tatsächlich eine Traummantik gebe, weil dafür eine Erklärung vorhanden sei. ἐνίων bezieht sich auf *Objekte* der Weissagung im Schlaf (diesen werden implizit im folgenden Satz die Objekte der „anderen Träume“ [ἄλλα ἐνύπνια] gegenübergestellt). Aristoteles nimmt also an, daß es bezüglich einiger Dinge wahrscheinlicher ist, daß man sie im Traum voraussieht, als bezüglich anderer Dinge. Welche Dinge gemeint sind, bleibt hier unklar (s. dazu unten 463 a 4; a 22–23; b 2, wo ebenfalls περί verwendet wird). Es ist übrigens typisch aristotelisch, bei der Untersuchung einer gewissen geistigen Aktivität sofort den Objekten dieser Aktivität gemäß zu präzisieren: Vgl. die Unterscheidung in Somn. 453 b 22–24 und Mem. 449 b 9 ff. Auch in der ab 463 a 3 einsetzenden Untersuchung ist Aristoteles primär an dem physischen Status der Objekte, welche im Traum vorausgesehen werden, interessiert.

b 17–18 „dafür gibt es nämlich ... könnte“ (ἔχει γάρ τινα λόγον ... οἰηθείη): „Dafür“: für das Existieren einer Weissagung bezüglich einiger Sachen. Zum Ausdruck λόγον ἔχειν vgl. GA 763 a 5; 765 b 1; Pol. 1255 b 4; EE 1224 b 22; EN 1095 a 30. Er ist fast gleichbedeutend mit (obschon etwas vorsichtiger als) εὔλογον in b 19 und b 23: „was sich, in Übereinstimmung mit den uns bekannten Tatsachen und den uns akzeptablen Voraussetzungen, verantworten läßt“. Worin diese Verantwortung besteht, bleibt hier unklar und zeigt sich erst später in dieser Schrift (463 a 3 ff.; 464 a 27 ff.).

„so daß“: Διό: Weil sich verstehen und erklären läßt, daß es auf einigen Gebieten eine Weissagung im Schlaf gibt. – „bezüglich der anderen Träume“ (περὶ τῶν ἄλλων ἐνυπνίων): d. h. die Träume, die sich auf andere Sachen als die in b 16 gemeinten ἔνια beziehen. – „einer ähnlichen Meinung“: ὁμοίως ist zu explizitieren als: „Daß auch darin eine prophetische Bedeutsamkeit liegt (oder: liegen kann).“ Wie sich aus 463 b 12 ff. ergeben wird, ist gerade dieser Allgemeinheitsanspruch für Aristoteles inakzeptabel.

b 18–20 „Daß man aber keine plausible Ursache ... gegenüber steht“ (Τὸ δὲ μηδεμίαν αἰτίαν εὔλογον ... διαπιστεῖν ποιεῖ): Hier fängt die Erklärung des οὔτε πεισθῆναι ῥᾴδιον aus b 14 an. Zum Begriff εὔλογος s. oben Anm. zu b 17 (ἔχειν λόγον). Αἰτία bedeutet „Grund“, „Ursache“, also dasjenige, durch das etwas passiert. Auf den ersten Blick enthält der Satz einen Widerspruch zu b 17 ἔχει γάρ τινα λόγον. Dieser verschwindet, wenn man als Subjekt bei γίνοιτο „Mantik in allen anderen Fällen“ (unterschieden von den in b 16 gemeinten Fällen) versteht (vgl. Beare: „such divination“ und Mugnier: „de justifier cette opinion“). Eine andere Möglichkeit ist, daß im Begriff εὔλογος αἰτία eine allgemeine, für alle Fälle geltende Erklärung impliziert wird.

„mißtrauisch gegenübersteht“ (διαπιστεῖν): Drossaart Lulofs und Ross schließen sich der in der Aldiner Edition belegten Lesart δὴ ἀπιστεῖν an, aber es ist unnötig, das von allen Hss. gelesene διαπιστεῖν zu korrigieren (das Wort ist bei Aristoteles auch in Pol. 1314 a 17 belegt).

b 20–22 „Denn daß ein Gott der Sendende ... gegen die Erwartung“ (τό τε γὰρ θεὸν εἶναι τὸν

πέμποντα ... ἄτοπον): Dieser Satz und der daran anschließende (b 22–24) erklären das „Nichtsehen einer plausiblen Ursache" des vorigen Satzes, indem sie besagen, daß einerseits ein Gott als Sendender mantischer Träume nicht als εὔλογος αἰτία in Betracht kommt, andererseits das Ablehnen jeder göttlichen Verursachung mit sich bringt, daß überhaupt keine Erklärung zu finden ist. Die Erwähnung dieser denkbaren Erklärung versteht sich daraus, daß diese in Aristoteles' Zeit, sowohl im populären Denken wie in philosophischen Kreisen (Pythagoreern, Platon), die am meisten akzeptierte war (vgl. Po. 1454 b 5–6: ἅπαντα γὰρ ἀποδίδομεν τοῖς θεοῖς ὁρᾶν; s. hierzu u. a. Boyancé 1936, 192; Détienne 1963, 43–46; van Lieshout 1980, passim; zu Platon s. unten). Die Kritik dieser Erklärung findet sich auch in 463 b 12 ff. und in 464 a 19 ff. (das Wort θεόπεμπτος auch in EN 1099 b 15). Als Einwände gegen diese Erklärung werden erwähnt: Die ἀλογία, welche überhaupt mit dieser Erklärung verbunden ist, und im besonderen das ἄτοπον der Distribution mantischer Träume. ἀλογία ist der Gegensatz von εὔλογον: „Was sich nicht verantworten läßt" (vgl. GC 315 b 33; Po. 1461 b 19): Es sei dem Aristoteles unmöglich, diesen Gedanken (θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα) mit den für ihn akzeptablen Voraussetzungen in Einklang zu bringen. ἄτοπον bedeutet „fehl am Ort", „nicht in den Kontext passend", „völlig gegen die Erwartung"; Aristoteles verwendet das Wort häufig zur Kritisierung innerer Widersprüche in den Gedankengängen anderer Philosophen (vgl. Phys. II 4 passim, z. B. 196 b 1; EE 1239 a 5; EN 1178 b 14; EE 1247 a 28; s. auch Theophrast, Sens. 21).

Die syntaktische Struktur des Satzes ist nicht ohne weiteres klar. Es gibt zwei Möglichkeiten: [i] τε in b 20 ist mit dem ersten καί in b 21 zu verbinden; diese Partikeln verbinden die zwei Infinitivsätze τὸ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα und τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις ... πέμπειν. Die Worte πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ stehen in Parenthese und beziehen sich auf den ersten Konstituenten, das Prädikatsnomen ἄτοπον bezieht sich auf die Verbindung der zwei Konstituenten: „*Wenn* man annimmt, daß der Sendende mantischer Träume ein Gott ist, erwartet man, daß er diese Träume nicht den gewöhnlichen Leuten, sondern gerade den besten und vernünftigsten Menschen sendet. Man sieht aber in Wirklichkeit das Gegenteil: Weissagung im Schlaf kommt bei den Besten und Vernünftigsten nicht vor, wohl aber bei ganz einfachen Leuten", oder, wenn man den zweiten Konstituenten nicht als Tatsache, sondern als Gedanken auffaßt (s. unten): „Die Vertreter dieser Theorie behaupten aber im selben Kontext, daß die Weissagung im Schlaf bei den Besten und Vernünftigsten nicht vorkommt, wohl aber bei ganz einfachen Leuten." „Überraschend" (ἄτοπον) ist für Aristoteles also die *Kombination* der beiden Konstituenten: In einem Atemzug sowohl zu sagen „Gott ist der Sender solcher Träume" als auch „Er sendet die Träume nicht den besten und vernünftigsten, sondern den einfachen Leuten", ist inkonsistent.

[ii] Man verbindet τε mit δέ in b 22 im Sinne von „einerseits ... andererseits" (s. oben stehende Paraphrase) und faßt den Infinitivsatz τὸ θεὸν εἶναι τὸν πέμποντα als eine Art Akkusativus respectus auf: „Denn einerseits, was (die Möglichkeit) betrifft, daß ein Gott der Sendende (solcher Träume) wäre, abgesehen von ihrer sonstigen Implausibilität ist namentlich die Tatsache" (oder: „der Gedanke"), „daß er diese Träume nicht den Besten und den Vernünftigsten, sondern den einfachen Leuten sendet, paradox." Eine Variante dieser Deutung wird vertreten von Desrousseaux (1885, 48), der vorschlägt, den Text in καὶ τῷ μὴ τοῖς βελτίστοις κτλ. zu ändern: „Daß ein Gott ... ist neben der übrigen Implausibilität auch dadurch paradox, daß...". Diese Verbesserung ist aber sprachlich nicht notwendig, denn eine vergleichbare parataktische Konstruktion von zwei Infinitivsätzen findet sich auch in 464 a 27–28.

Gegen die erste Auffassung spräche vielleicht nur die Wiederholung des Artikels τό in b 21, aber man könnte diese aus dem Bedürfnis erklären, nach der zwischenstehenden Apposition die Satzstruktur explizit zu markieren. Gegen [ii] spricht das τε in b 20: Die Verbindung τε ... δέ ist

recht selten und in diesem Kontext (im Hinblick auf die zwei durch καί verbundenen Infinitivsätze) höchst unwahrscheinlich. Außerdem paßt die Semantik von ἄτοπον (s. oben) der ersten Möglichkeit besser: Das Wort bezieht sich dann auf die relative Unvereinbarkeit der in den beiden Infinitivsätzen ausgedrückten Gedanken. [i] verdient also den Vorzug. Verfehlt scheint jedenfalls die Auffassung mehrerer Übersetzer, die Worte πρὸς τῇ ἄλλῃ ἀλογίᾳ beziehen sich gar nicht auf den Gedanken, daß ein Gott der Sendende ist, sondern wiederholen einfach das im vorigen Satz genannte Fehlen einer plausiblen Ursache (so Bender: „denn abgesehen davon, daß alle sonstigen vernünftigen Gründe fehlen, so ist es doch schwer zu begreifen, daß Gott die Träume sende, und zwar nicht den besten...“; Lanza: „oltre a questa irrazionalità è anche assurdo che sia la divinità a mandare il messaggio e non ai migliori e ai più saggi, ma a chi càpita“). Die ἀλογία wäre dann nicht ein Merkmal der genannten Erklärung, sondern des Phänomens der Traummantik selber (vgl. Tricot: „indépendamment de ce caractère irrationnel que nous venons de signaler“). Diese Deutung wird aber der Wortfolge nicht gerecht.

„Implausibilität“: zur Bedeutung von ἀλογία s. vor. Anm. Es stellt sich die Frage, weshalb der Gedanke, daß mantische Träume von einem Gott gesandt werden, für Aristoteles „überhaupt inakzeptabel“ ist: Worin besteht für ihn die ἄλλη ἀλογία? Nach Siwek (1963, 248 Anm. 5) hängt dies mit der „Theologie“ von Met. XII zusammen, nach der Gott (d. h. der unbewegte Beweger) keine einzige aktive Wirkung in der sublunären Welt ausübt: Das Senden von Träumen wäre eine dem aristotelischen Gottesbegriff unpassende Aktivität (vgl. Michael 77, 23 f.: ἄλογον γὰρ τὸ τὸν θεόν, ὅς ἑαυτὸν μόνον ὁρᾷ (αὐτὸς γάρ ἐστι τὸ ἀεὶ νοοῦν καὶ ἀεὶ νοούμενον), εἰς τοιαῦτα κατάγειν καὶ κατασπᾶν). Aber diese Frage ist an sich zu sehr umstritten, um als Begründung hinreichend zu sein (vgl. die Vorsicht des Aristoteles an den Stellen EN 1099b 10 ff. und 1179a 23 ff.; s. dazu u. a. Verdenius 1960, 60; Pötscher 1970, 169–171; Bodéüs 1975, 26 ff.). Außerdem braucht man die ἀλογία nicht direkt mit Aristoteles' eigenen theologischen Ansichten zu verbinden; es scheint, daß er hier (wie häufig: vgl. z. B. EN 1178b 8–24) auf einem allgemeineren, mehr populären Niveau über Götter spricht (auffällig ist die Verwendung von θεός ohne Artikel, sowohl hier wie in 463b 16 und 464a 21) und sich der kathartischen Kritik dieser populären Vorstellungen, wie man sie z. B. auch bei Xenophanes und Platon findet, anschließt: Ohne die Voraussetzungen dieses Niveaus (z. B. daß es mehrere Götter gibt, daß sie sich aktiv um die Menschen kümmern usw.) in ontologischer Hinsicht in Frage zu stellen, argumentiert Aristoteles, daß es auch auf diesem Niveau Dinge gibt, die man nicht von den Göttern prädizieren kann, weil sie, wie es in EN 1178b 18 heißt, „den Göttern unpassend“ seien (ἀνάξια θεῶν). Offenbar gehört auch der Begriff der θεόπεμπτα ἐνύπνια zu diesen „nefanda“ (Ähnliches später bei Cicero, Div. II 129). Erst später im Text wird sich die Begründung der aristotelischen Einwände zeigen: In 463b 12 ff. wird impliziert, daß die Willkürlichkeit des Phänomens mit einer etwaigen göttlichen Herkunft unvereinbar sei (s. Anm. z. St.), und in 464a 20–21 heißt es, daß die Götter eher im Wachzustand als im Schlaf die Zukunft offenbarten.

„daß er die Träume ... sende“ (καὶ τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις πέμπειν): Beare übersetzt: „it is absurd to combine the idea that the sender of such dreams should be God with the fact that those to whom he sends them are not the best and the wisest, but merely commonplace persons.“ Er deutet den Satz so, daß Aristoteles den *Gedanken*, daß ein Gott diese Träume sendet, mit der *Tatsache* konfrontiert, daß in Wirklichkeit mantische Träume nicht bei den besten und vernünftigsten Menschen, sondern bei den einfachen Leuten vorkommen. Aber genaugenommen spricht dagegen die Verwendung von πέμπειν („daß er sie sendet“): Dieses Senden gehört für Aristoteles ja gerade nicht zur Tatsächlichkeit. Dazu könnte man aber sagen, daß er die Terminologie seiner Opponenten (πέμπειν) ex hypothesi übernimmt, damit er sie um so schärfer mit

der Wirklichkeit konfrontieren kann: Die Wirklichkeit wäre, daß man die weissagenden Träume nicht dort findet, wo sie unter der Voraussetzung eines göttlichen Ursprungs zu erwarten wären, sondern gerade dort, wo sie nicht zu erwarten wären. Dann aber muß man einräumen, daß Aristoteles als Tatsache voraussetzt, daß Weissagung im Schlaf nicht bei den Besten und den Vernünftigsten, sondern bei den einfachen Leuten vorkommt. Es ist durchaus fraglich, wie er dies als eine Tatsache präsentieren kann oder zu können glaubt (schließlich gibt es keinen eindeutigen Grund zu glauben, daß nicht jeder Mensch manchmal weissagende Träume hat). Dieses Problem ließe sich in zwei Hinsichten entschärfen:

[a] μὴ τοῖς βελτίστοις ... ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσιν wäre als „nicht nur ... sondern auch" oder „nicht vorzüglich ... sondern ununterscheidbar" aufzufassen (obwohl das nicht ausdrücklich im Text steht).

[b] Im Anschluß daran stellt sich die Frage nach der Bedeutung von οἱ τυχόντες: Sind „beliebige Menschen" gemeint, unter denen sich sowohl einfache wie kluge Menschen befinden können (vgl. die Belege bei LSJ A 2 b; so z. B. Siwek: „quibuslibet sine discrimine"; Tricot: „indifféremment à n'importe qui"; Hett: „any chance persons")? Dann wäre die aristotelische Kritik diese, daß man in Wirklichkeit die mantischen Träume ununterscheidbar bei allen Arten von Menschen findet, während man unter der Voraussetzung einer göttlichen Herkunft eine speziellere Zielgruppe erwartete.

Es ist aber fraglich, ob diese Möglichkeiten zutreffen: Denn erstens *steht* im Text nicht μὴ μόνον ... ἀλλὰ καί, und zweitens kann οἱ τυχόντες auch „einfache, gewöhnliche Menschen" (also von den βέλτιστοι καὶ φρονιμώτατοι unterschieden) bedeuten (vgl. erneut LSJ s.v.: „everyday men, the vulgar"; LSJ verweisen auf Xenophon, Mem. III 9, 10 und auf Isokrates, 10, 21; Belege bei Aristoteles sind: EN 1126 b 36: διαφερόντως δ' ὁμιλήσει τοῖς ἐν ἀξιώμασι καὶ τοῖς τυχοῦσι; XMG 975 a 10: καὶ οὐχ ὅτι οἱ τυγχάνοντες, ἀλλὰ καὶ τῶν δοξάντων τινὲς εἶναι σοφῶν εἰρήκασιν; EN 1102 b 9–11: καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων und Pol. 1269 a 6: εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτ' ἐκ φθορᾶς τινὸς ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ τοὺς ἀνοήτους; vgl. Beare: „commonplace persons" und Sylv. Maurus: „hominibus ex faece vulgi"); diese Auffassung wird von späteren Aussagen im Text unterstützt: In 463 b 15 heißt es, daß πάνυ εὐτελεῖς ἄνθρωποι προορατικοὶ καὶ εὐθόνειροι sind, was wohl auf eine spezielle Empfänglichkeit dieser Leute hinweist, und in 464 a 19 ff. werden die τυχόντες den σοφοί und den φρονιμώτατοι gegenübergestellt: An jener Stelle ist die Interpretation „einfache Leute" (ohne daß σοφοί eingeschlossen sind) die einzig mögliche (s. Anm.). Man muß aber zugestehen, daß diese Präzisierungen sich erst im Laufe der Abhandlung herauskristallisieren und daß im hiesigen Stadium der Argumentation noch unklar ist, ob bei τοῖς τυχοῦσι an eine beschränkte Gruppe („einfältige Leute") oder an „beliebige Leute" zu denken ist. Auch wird sich erst später herausstellen, daß die Annahme des Nichtvorkommens von mantischen Träumen bei den „Besten und Vernünftigsten" (die hier noch wie eine Art von „wishful thinking" aussieht) nur unter bedingten Umständen zutrifft, nämlich allein, wenn es sich um Träume handelt, bei denen die Ursache ihrer Erfüllung nicht im Träumenden selber liegt (s. Anm. zu 464 a 19 ff. τὸ πάθος τοῦτο).

Eine andere Möglichkeit ist, daß auch der zweite Konstituent (τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις ... ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσιν) ein *Gedanke* ist und daß Aristoteles hier zwei Ansichten aus derselben Theorie miteinander konfrontiert, die seiner Meinung nach inkonsistent sind (für ein solches Verfahren wäre ἄτοπον der geeignete Terminus, s. oben). Nun findet sich eben diese Kombination von Ansichten in Platons Ausführungen über die Dichtung und die Mantik im Ion und im Timaios: Dort heißt es ausdrücklich, daß Gott den Menschen das mantische Wissen (von der die Dichtung

eine Art ist) kraft einer „Hinderung der Vernunft" offenbart (Tim. 71e 4: „Denn niemand erlangt gottbegeisterte und wahrhafte Seherkraft, wenn er im Besitz seines Verstands ist, sondern entweder wenn er im Schlaf in der Kraft seiner Vernunft behindert ist oder auf Grund einer Krankheit oder einer göttlichen Besessenheit von Sinnen ist" [ἢ καθ' ὕπνον τὴν τῆς φρονήσεως πεδηθεὶς δύναμιν ἢ διὰ νόσον, ἢ διά τινα ἐνθουσιασμὸν παραλλάξας], Übers. H. Müller). Gott, so heißt es im Ion, benutzt absichtlich den „schlechtesten Dichter" als Vermittler der schönsten und wichtigsten Dinge, damit dem Publikum klar ist, daß die Worte göttlicher Herkunft sind (534c 7ff.: „Daher auch der Gott nur, nachdem er ihnen die Vernunft genommen, sie und die Orakelsänger und die göttlichen Wahrsager zu Dienern gebraucht, damit wir Hörer gewiß wissen mögen, daß nicht diese es sind, welche das sagen, was soviel wert ist, denen ihre Vernunft ja nicht einwohnt, sondern daß der Gott selbst es ist, der es sagt, und daß er nur durch diese zu uns spricht ... Um dies zu zeigen, hat recht absichtlich der Gott durch den schlechtesten Dichter das schönste Lied gesungen" [διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μαντέσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἴδωμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς ... ταῦτα δὲ ἐνδεικνύμενος ὁ θεὸς ἐξεπίτηδες διὰ τοῦ φαυλοτάτου ποιητοῦ τὸ κάλλιστον μέλος ᾖσεν], Übers. F. Schleiermacher). Im Timaios wird gesagt, daß die Götter die Fähigkeit zur Traummantik demjenigen Seelenteil gegeben haben, der der Vernunft entbehrt (71e 2ff. μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν). Nach Platon ist die Mantik also eine göttliche Gabe, die absichtlich jenen Menschen gegeben wird, die in moralisch-intellektueller Hinsicht schlecht (φαῦλοι) sind, oder jenen Menschen, die sich in einem Zustand befinden (z. B. dem Schlaf), in dem die Vernunft nicht aktiv ist und in dem der Unterschied zwischen guten und schlechten Menschen nicht aktuell ist (zu Platons Ansichten über Träume und die Mantik s. van Lieshout 1980, 103–136; Vegléris 1982, 53–65; Vicaire 1970, 333–350; Pfeffer 1976, 6–39; ähnliche Gedanken bezüglich der Verteilung göttlichen Offenbarungswissens finden sich später im Neuen Testament, vgl. Mt. 11, 25; I Kor. 1, 19–29). Es könnte also sein, daß Aristoteles hier implizit die platonischen Ansichten über die Mantik kritisiert, weil sie (seiner Meinung nach) einen inneren Widerspruch enthalten, d. h. weil er dasjenige, was bei Platon göttliche Absicht ist (ἵνα ἡμεῖς εἴδωμεν κτλ.), als ungereimt beurteilt. Es ist auch möglich (wenn man immerhin τὸ μὴ τοῖς βελτίστοις ... ἀλλὰ τοῖς τυχοῦσιν als „nicht ausschließlich ... sondern unterschiedslos" interpretieren will), daß er hier die allgemeine Vorstellung einer gottgesandten Traummantik tadelt, weil sie (entweder explizit oder implizit) davon ausgeht, daß die Mantik im gleichen Ausmaß den guten und den schlechten Menschen zugeteilt wird.

Schließlich stellt sich die Frage, warum diese Kombination von Gedanken (oder von einem Gedanken mit einem Erfahrungsergebnis) für Aristoteles inkonsistent ist. Seine Kritik, es sei paradox, daß eine göttliche Gabe nicht den Besten und den Weisesten, sondern den einfachen Leuten gelte, findet sich auch in den Abhandlungen über die Glücksgunst (εὐτυχία) in EE VIII 2 und MM II 8, wo ebenfalls die Erklärung, die Glücksgunst sei Ergebnis einer göttlichen Distribution, aufgrund dieses ἄτοπον-Arguments kritisiert und verworfen wird (EE 1247a 23–31; MM 1207a 6–17; über die dortige Argumentation und über das Verhältnis zwischen EE VIII 2 und Div. s. van der Eijk 1989). Der gemeinsame Hintergrund dieser Stellen findet sich in EN 1179a 23ff.: „Wer aber ein aktives Leben des Geistes führt und den Geist pflegt, von dem darf man sagen, sein Leben sei aufs beste geordnet und er werde von den Göttern am meisten geliebt (θεοφιλέστατος). Denn wenn die Götter, wie man glaubt, sich irgendwie um menschliches Tun und Treiben kümmern (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται), so darf man

mit Grund annehmen, daß sie sich nicht nur über das freuen, was den höchsten Wert darstellt und ihnen am verwandtesten ist – das ist aber der Geist –, sondern auch, daß sie dem Menschen, der dieses Höchste am meisten liebt und schätzt, mit Gutem vergelten, weil er sich um das bemüht, was ihnen, den Göttern, nahesteht und weil sein Handeln richtig und wertvoll ist. Daß dies aber im höchsten Grade bei dem Philosophen zu finden ist, darüber besteht kein Zweifel. Und so wird er von den Göttern am meisten geliebt." (Übers. Dirlmeier 1956, 236.) Dieser Passus zeigt, daß für Aristoteles die göttliche Vorsehung (θεία ἐπιμέλεια, θεία μοῖρα) – egal, ob solches existiert oder nicht (eine Frage, zu der Aristoteles nie eine endgültige Antwort gibt; s. oben) – primär denjenigen Menschen gelten wird, die von den Göttern am meisten geliebt werden (θεοφιλέστατοι), und daß dieses Geliebtwerden darin besteht, daß man zum höchsten Grad der Tugend (ἀρετή) gelangt. Dieselbe argumentative Struktur findet sich hier in Div.: *Wenn* die Götter den Menschen wirklich durch Träume Weissagung der Zukunft geben – davon abgesehen, daß dieser Gedanke *an sich* unwahrscheinlich ist –, so werden sie die Träume (vor allem, oder: ausschließlich) jenen Menschen senden, die in moralisch-intellektueller Hinsicht auf der höchsten Stufe stehen (vgl. auch 464a 19ff.: *Wenn* die Götter den Menschen wirklich zukunftbezogenes Wissen geben, dann werden sie dies eher im Wachzustand als im Schlaf geben). Damit wird der Grad von Tugend, den man bei den Menschen findet, bei denen die Traummantik vorkommt, für Aristoteles ein Kriterium zur Entscheidung, ob die Mantik (oder, in EE, die Glücksgunst) von den Göttern gesandt worden ist. – Ähnliche Bemerkungen finden sich bei Lykurg, Leokr. 93: δεινὸν γὰρ ἂν εἴη, εἰ ταὐτὰ σημεῖα τοῖς εὐσεβέσι καὶ τοῖς κακούργοις φαίνοιτο (vgl. dazu Mikalson 1983, 39ff.); Aischines III 77; Xenophon, Hipparch. IX 9: οὗτοι [οἱ θεοί] δὲ πάντα ἴσασι καὶ προσημαίνουσιν ᾧ ἂν ἐθέλωσι καὶ ἐν ἱεροῖς καὶ ἐν οἰωνοῖς καὶ ἐν φημαῖς καὶ ἐν ὀνείρασιν. εἰκὸς δὲ μᾶλλον ἐθέλειν αὐτοὺς συμβουλεύειν τούτοις οἳ ἂν μὴ μόνον ὅταν δέωνται ἐπερωτῶσι τί χρὴ ποιεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ταῖς εὐτυχίαις θεραπεύωσιν ὅ τι ἂν δυνῶνται τοὺς θεούς. (vgl. Cyrop. VIII 7, 1–4; Anab. IV 3, 8–20). Die Berücksichtigung der Distribution eines Phänomens und ihre Verwendung als Argument zur Kritisierung der Zurückführung dieses Phänomens auf göttliches Senden findet sich bereits in den zwei hippokratischen Schriften De aere aquis locis (Kap. 22, 8–9) und De morbo sacro (Kap. 2, 4–5); über die Möglichkeit, daß Aristoteles von diesen Schriften beeinflußt ist, s. Anm. zu 463b 12ff. Zum „moralischen Status" als Kriterium in der griechischen Traumdeutung s. van Lieshout 1980, 197–198. Nachleben dieser Argumentation bei Cicero, Div. II 114, 129.

b 22–24 „Wenn man aber ... plausibel zu sein" (Ἀφαιρεθείσης δὲ τῆς ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτίας ... αἰτία): Die Formulierung ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτία ist auffällig; sie bezieht sich natürlich auf die im vorigen Satz erwähnte Erklärung, schließt jedoch auch andere Möglichkeiten göttlicher Einwirkung ein. Genau dies scheint die Absicht dieser Formulierung zu sein: Denn die Erklärung, welche Aristoteles in 463b 12ff. für die Traummantik geben wird, enthält immerhin ein übermenschliches Element – obschon in ganz anderem Sinne (δαιμονία φύσις). Die hiesige Formulierung hat also eine problematisierende (aporetisierende) Funktion: Einerseits kommt die allgemein anerkannte Erklärung, diese Träume beruhen auf göttlichem Senden, nicht in Frage; andererseits, wenn man *jede* Art göttlicher Verursachung verwirft, bleibt keine einzige andere Erklärung übrig. Diese Aporie kann nur gelöst werden, so zeigt sich später, wenn ein göttliches Element mitspielt, jedoch in einer anderen, subtileren Weise als in der primitiven Vorstellung der θεόπεμπτα ἐνύπνια. Daß mehrere Handschriften ὑπὸ τοῦ θείου lesen, ist wohl aus einer Antizipierung dieser späteren Lösung (463b 12ff.) zu verstehen.

„keine der anderen Ursachen" (οὐδεμία τῶν ἄλλων): Es wird nicht erklärt, woran man hierbei zu denken hat und weshalb diese Ursachen nicht plausibel sind. Jedenfalls weist die

Verwendung des Artikels darauf hin, daß an tatsächlich als solche bezeichnete (und nicht bloß denkbare) Ursachen zu denken ist (vgl. Beare: „none of the other causes assigned“). Später in der Schrift (464a 5ff.) wird die Traumtheorie des Demokrit kritisiert, in der εἴδωλα καὶ ἀπορροίαι als Gründe bezeichnet werden (464a 6: αἰτιώμενος). Vielleicht ist auch noch an Heraklit und Empedokles zu denken, obschon sie in dieser Schrift nicht erwähnt werden und obschon Empedokles' Traumtheorie nicht ganz von göttlichen Ursachen oder Faktoren frei ist (vgl. dazu Delatte 1934); eher käme der Verfasser der hippokratischen Schrift De victu IV in Frage, auf den (höchst wahrscheinlich) in 463a 4–6 hingewiesen wird.

462b 24–25 „denn daß im Hinblick ... zu finden“ (Τὸ γὰρ περὶ τῶν ... τὴν ἀρχήν): Das Verhältnis dieses Satzes zum vorhergehenden ist so zu explizieren: Wenn eine göttliche Ursache abgelehnt wird, ist für die hier genannten (extremen) Fälle kein Grund zu finden; alle alternativen Erklärungen scheitern an diesen Erfahrungstatsachen (anders Gallop, nach dem Aristoteles in diesem Satz eine andere mögliche Erklärung für das Phänomen ablehnen würde: „Yet no such explanation is to be found, either by attributing veridical dreams to God or by supposing that some people have special precognitive powers“ [1990, 158]. Gegen diese Deutung sprechen die Verwendung von γάρ und die Formulierung εὑρεῖν τὴν ἀρχήν.). Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß Aristoteles den Wirklichkeitscharakter der genannten Beispiele bezweifelt, wie es Hett aufzufassen scheint („for it seems beyond our understanding to find any reason why anyone should foresee things occurring...“; so auch Ross: „the supposed power of certain people to foresee...“). Fraglich wäre höchstens, ob in diesen Fällen wirklich ein kausaler Zusammenhang zwischen dem Traum und dem Ereignis vorläge (vgl. dazu 463b 1–11 mit 463b 31–464a 19). Aber für Aristoteles scheint die Verwendung von προορᾶν nicht von der Beantwortung dieser Frage abhängig. Siehe unten 464a 4. – Die Säule des Herakles (zwei Felsen an der Straße von Gibraltar) waren für ihre Weitentferntheit sprichwörtlich (vgl. Rhet. 1388a 11); der „Borysthenes“ ist der heutige Fluß Dnjepr in Rußland, der den Athenern jedenfalls seit Herodots Beschreibung (IV 18) bekannt war.

„(die Zukunft) voraussehen“ (προορᾶν): Gemeint ist wohl „im Schlaf“, obschon das nicht ausdrücklich gesagt wird. Ob auch eine räumliche (telepathische) Weissagung gemeint wird, wie Siwek behauptet (249 Anm. 7: „Adverbium πρό [‚ante‘], quod in verbo προορᾶν adest, habere potest significationem sive *temporalem* sive *localem*. Consequenter, verbum προορᾶν potest significare ‚praevidere aliquid in futuro‘ vel ‚videre rem valde distantem‘“), ist höchst zweifelhaft, denn LSJ geben keine Belege (s. oben Anm. zu b 12): Der Zweck dieser Beispiele ist vielmehr zu erklären, daß es unmöglich ist, durch normale Sinneswahrnehmung von diesen fernen Gegenden Kenntnis zu haben (und somit von dort in der Zukunft stattfindenden Ereignissen zu träumen), oder zur Verwirklichung der vorausgesehenen Ereignisse beizutragen (vgl. Lanza, 1178 Anm. 1: „sogni premonitori di avvenimenti esterni e lontani“).

„über unser Verständnis hinaus“ (ὑπὲρ τὴν ἡμετέραν σύνεσιν): Dieser Satz hat offensichtlich eine rhetorische (aporetisierende) Funktion, denn später (463b 31ff.) wird sich zeigen, daß für die gemeinten Fälle eine Erklärung durchaus vorhanden ist. Zu inhaltlich vergleichbaren Aussagen s. GA 747b 8, wo die empedokleische Zeugungstheorie und die von ihm als Ursprünge (ἀρχαί) bezeichneten Gründe abgelehnt werden, weil sie „über uns hinaus gehen“ (ὑπὲρ ἡμᾶς) und „neben der Wahrnehmung“ (παρὰ τὴν αἴσθησιν) seien (vgl. dazu auch Met. 1077a 30), und Met. 1000a 15ff., wo die Erklärung des Hesiod und der anderen „Theologen“ (θεοὺς γὰρ ποιοῦντας τὰς ἀρχὰς καὶ ἐκ θεῶν γεγονέναι) ebenfalls als ὑπὲρ ἡμᾶς abgelehnt wird. σύνεσις ist allgemeiner Terminus für „Verständnis“, „vernünftiges Verstehen“ (vgl. An. 410b 3; Cael. 292a 15).

„den Ursprung" (τὴν ἀρχήν): Zum Verhältnis zwischen ἀρχή und αἰτία vgl. Met. 1003b 24 (mit Anm. von Ross); GC 324a 27; Met. 994a 1: Der Terminus ἀρχή bezeichnet manchmal die „erste Ursache" (so Siwek: „causam principalem") oder die causa efficiens, wird jedoch häufig in weiterem Sinne als αἰτία verwendet (vgl. Met. V 1 und 2) und scheint dem normalen Sprachgebrauch näher zu stehen. Ein Bedeutungsunterschied zwischen ἀρχή, αἰτία und αἴτιον in dieser Schrift ist schwerlich festzustellen: αἴτιον scheint vor allem für die „Wirkursache" reserviert zu sein (s. Anm. zu b 28) – abgesehen von den Fällen, wo die Gebrauchsweise αἴτιον ὅτι („der Grund ist, daß") vorliegt (463a 25 und 464a 25). In 463a 28 ist ἀρχή wohl gleichbedeutend mit αἴτιον, in 463b 28–29 scheint die Wahl für ἀρχή damit zusammenzuhängen, daß das ‚Verursachte' nicht stattfindet.

b 26–463a 3 *Paraphrase:* Wie dem auch sei, für das kausale Verhältnis zwischen Träumen und den darin vorausgesehenen Ereignissen können notwendigerweise nur die folgenden Möglichkeiten in Betracht kommen: Der Traum ist entweder Ursache dafür, daß das Ereignis stattfindet, oder Zeichen, das auf das Stattfinden des Ereignisses hinweist, oder der Traum trifft lediglich mit dem Ereignis zusammen. Von diesen Möglichkeiten können entweder alle oder nur einige oder nur eine zutreffen. Dabei ist zu beachten, daß das Wort „Ursache" in dem Sinne verwendet wird, in dem der Mond Ursache einer Sonnenfinsternis ist oder in dem Ermüdung Ursache von Fieber ist; und das Wort „Zeichen" in dem Sinne, in dem das Eintreten des Mondes in die Sonnenscheibe Zeichen einer Sonnenfinsternis ist und eine rauhe Zunge Zeichen des Fiebers ist. Mit „Zusammentreffen" ist dasselbe gemeint, wie wenn eine Sonnenfinsternis damit zusammentrifft, daß man gerade spazieren geht. Denn in diesem Fall besteht zwischen der Sonnenfinsternis und dem Spazierengehen kein kausales Verhältnis, weder von der Art eines Zeichens noch von der Art einer Ursache. Aus diesem Fehlen eines derartigen Zusammenhangs versteht sich auch, daß das Zusammentreffen zweier bestimmter Vorgänge weder notwendig und immer noch regelmäßig und meistens stattfindet.

b 26–28 „Wie dem auch sei … zusammentreffen" (Ἀνάγκη δ' οὖν … συμπτώματα): δ' οὖν zeigt an, daß Aristoteles die aporetische Schlußfolgerung seiner Einleitung dahinstellt und versucht, die Frage nach einer „plausiblen Ursache" der Weissagung im Schlaf von einem anderen Blickpunkt zu betrachten: Er stellt die Frage nach dem (kausalen) Verhältnis zwischen dem Traum und dem Ereignis, das im Traum vorausgesehen wird.

„notwendig": Es handelt sich um eine theoretische oder logische Notwendigkeit: Für Aristoteles kommen nur die erwähnten Möglichkeiten in Betracht. Ob sie in Wirklichkeit vorkommen, wird er ab 463a 3 untersuchen. Zu einem ähnlichen, von ἀνάγκη eingeleiteten Verfahren s. Po. 1453b 15ff.; Phys. 229a 15–16 (ἀνάγκη γὰρ ἢ ἕνα τινα τούτων εἶναι τῶν τρόπων ἢ πλείους· οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως ἀνατιθέναι). Der Notwendigkeitsanspruch (d.h. die Voraussetzung, daß es keine anderen Möglichkeiten gibt) ist implizit damit begründet, daß für Aristoteles Götter als Ursprung des Phänomens nicht in Betracht kommen und daß eine andere Art physischen Zusammenhangs (wie etwa die stoische συμπάθεια) für ihn nicht akzeptabel wäre (der teleologische Zusammenhang – der übrigens in dieser Schrift nicht berücksichtigt wird – wäre innerhalb des hier von Aristoteles dargelegten Rahmens in dem Sinne aufzunehmen, daß, wenn man aufgrund der Zweckursache eines gegenwärtigen Vorgangs den von diesem Vorgang zu verwirklichenden Zweck voraussähe, der Traum als Zeichen dieses Zwecks anzusehen wäre).

„die Träume" (τὰ ἐνύπνια): Die Verwendung des Artikels versteht sich daraus, daß es sich um Fälle handelt, in denen der Trauminhalt einem wirklichen Ereignis ähnlich ist, das gleichzeitig oder später stattfindet (τῶν γιγνομένων ermöglicht beide Deutungen); vgl. Gallop 1990,

160–161. Die Übersetzung „weissagende Träume“ (Siwek; Beare; Tricot) ist jedoch unnötig und irreführend, weil sie eine von Aristoteles nicht gemachte Unterscheidung zwischen „prophetischen“ und „nichtprophetischen“ Träumen impliziert.

„entweder Ursachen...“: Zur genaueren inhaltlichen Bestimmung dieser Termini s. Anm. zu b 28–30. Die Stellung von τῶν γιγνομένων zwischen ἢ σημεῖα und ἢ συμπτώματα könnte darauf hinweisen, daß der Genitiv nicht mit συμπτώματα zu verbinden ist, oder jedenfalls darauf, daß das Verhältnis zwischen Traum und Ereignis in der letzteren Lage vom kausalen Verhältnis in der ersten (αἴτια) oder zweiten Lage (σημεῖα) beträchtlich verschieden ist (s. auch b 32, wo derselbe Formulierungsunterschied vorliegt).

„damit zusammentreffen“: Zur Problematik der Übersetzung vom griechischen σύμπτωμα (das ein Substantiv ist) s. Anm. zu b 31–32.

462b 28 „entweder alle ... nur eine“ (ἢ πάντα ἢ ἔνια τούτων ἢ ἓν μόνον): Auch diese Apposition gehört noch zum Bereich von ἀνάγκη: Es ist notwendig, daß entweder alle oder zwei oder nur eine von den genannten Möglichkeiten zutreffen. τούτων bezieht sich auf die drei erwähnten Termini; eine andere Möglichkeit, es auf τὰ ἐνύπνια zu beziehen (so Siwek: „sive omnia [insomnia] sive nonnula eorum sive solum unum“), scheitert an ἓν μόνον, das aufgefaßt als „nur ein Traum“ keinen Sinn gibt. Siehe hierzu Hayduck 1877, 13–14, der aus diesem Grund ἢ ἓν μόνον tilgen möchte. Auf Hayducks Frage: „quomodo πάντα et ἔνια differre putamus, siquidem de tribus omnino generibus agitur?“ ist zu antworten, daß bei ἔνια jedenfalls an die verschiedenen Kombinationen zweier Möglichkeiten zu denken ist und vielleicht auch an die Möglichkeit (die durch den Wortlaut von 463a 30 impliziert wird), daß manche Träume sowohl Ursachen wie Zeichen sind (vgl. Gallop 1990, 161–162). Zu ähnlichen Aufzählungen vgl. An. 414a 3; 406a 13–14; Phys. 193a 22 (ähnliche Verwendung von ἔνια und πάντα in Aufzählungen von vier Dingen).

b 28–30 „Ich rede von Ursache ... Fiebers ist“ (Λέγω δ' αἴτιον ... πυρετοῦ): Aristoteles erklärt die Bedeutung der genannten Termini anhand von Beispielen, wohl auch zur Bezeichnung des Sinnes, in dem sie verwendet werden: Die Beispiele haben also auch eine beschränkende Funktion (gegen Siwek 1961b, 306). Von „Ursache“ und „Zeichen“ werden je zwei Beispiele gegeben, die sich bei beiden Termini auf dieselben Phänomene (Sonnenfinsternis und Fieber) beziehen: Beim ersten Beispiel (Sonnenfinsternis) handelt es sich um einen *notwendigen* Zusammenhang zwischen Ursache und Verursachtem und zwischen Zeichen und Bezeichnetem, beim zweiten Beispiel (Fieber) um einen *regelmäßigen* (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) Zusammenhang: Auf diese Gliederung der Beispiele wird in 463a 2 (οὔτε ἀεὶ ... οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) Bezug genommen. Daraus versteht es sich auch, daß vom „Zusammentreffen“ nur ein Beispiel genügt.

„Ursache“ (αἴτιον): ganz im allgemeinen das „Wodurch?“ (τὸ διὰ τί – vgl. Phys. 194b 19), d. h. dasjenige, was bewirkt, daß etwas anderes der Fall ist oder sich ereignet. Zu den verschiedenen Gebrauchsweisen dieses Begriffs vgl. Phys. II 3 und 5 und Met. V 2; auf diese Unterscheidungen hatte Aristoteles bereits in Somn. 455b 14–17 Bezug genommen.

„in dem der Mond ... verfinstert wird“ (τὴν σελήνην τοῦ ἐκλείπειν τὸν ἥλιον): Das Beispiel der Sonnen- oder Mondfinsternis findet sich bei Aristoteles häufig zur Erläuterung terminologischer Unterscheidungen (vgl. z. B. APo. 93a 29ff.; 95a 14ff.; Met. 1044b 8–15); die Verwendung dieses Beispiels hat daher wohl nichts mit einer etwaigen aufklärerischen Absicht des Aristoteles zu tun, wie es Wijsenbeek-Wijler vermutet (1976, 254 Anm. 67: „it might be that Aristotle in his argument against the belief that dreams have mantic significance disposes at the same time of another superstition“); außerdem (wie auch Wijsenbeek-Wijler zugesteht) ist es schwerlich anzunehmen, daß dieser Aberglaube vom Publikum, für das Aristoteles schrieb,

geteilt wurde. – Aristoteles geht von der Auffassung der Sonnenfinsternis als einer „Zwischenstellung" (ἀντίφραξις) des Mondes zwischen der Erde und der Sonne aus (vgl. APo. 90a 16; Cael. 297b 28; 291b 22; 293b 23). Aus Met. 1044b 8–15 geht hervor, daß der zwischengestellte Gegenstand die causa efficiens (ἀρχὴ τῆς κινήσεως oder τῆς μεταβολῆς) des Phänomens ist. Offenbar will Aristoteles das Wort αἴτιον in dieser Schrift im Sinne der „Wirkursache" verwenden. In diesem Beispiel liegt ein notwendiger Zusammenhang zwischen Ursache und Verursachtem vor: Wenn der Mond sich zwischen der Erde und der Sonne befindet, wird die Sonne notwendig verfinstert. Die Metaphysik-Stelle weist außerdem auf ein anderes Merkmal, das vielleicht für die Bedeutung des Beispiels relevant ist: Die Finsternis hat keine Zweckursache, kein ἕνεκά τινος, und dies gilt, so wird sich zeigen, auch für den Traum.

„die Ermüdung Ursache des Fiebers" (τὸν κόπον τοῦ πυρετοῦ): Ermüdung als Ursache von Fieber ist bei Aristoteles sonst nirgends belegt (auch nicht im 5. Buch der Problemata, das über die Folgen von κόπος handelt), findet sich jedoch an zahlreichen Stellen im Corpus Hippocraticum (z. B. Aff. 12 [L. VI 220, 6]; Morb. II 43, 3 Joly; vgl. auch Loc. Hom. 27,1 [Joly]; Vict. II 66, 3 [188, 26 Joly]; und Mochl. 23 [L. IV 366, 6], wo κόπος und πύρετος im selben Zusammenhang erwähnt werden, ihr gegenseitiges Verhältnis aber unspezifiziert bleibt); es handelt sich also um eine allgemein anerkannte medizinische Ansicht. Zur Funktion dieses zweiten Beispiels s. oben: Fieber geht zwar nicht notwendig auf Ermüdung zurück, und Ermüdung führt nicht notwendig zu Fieber, aber sie kommen gelegentlich in diesem Zusammenhang vor (vgl. den unbegründeten Unterscheid in Beares Übersetzung: „I use the word 'cause' in the sense in which the moon is (the cause) of an eclipse of the sun, or in which fatigue is (a cause) of fever."). Das Beispiel beabsichtigt also eine weitere Anwendbarkeit des αἴτιον-Begriffs, was im Hinblick auf 463a 21ff. und 463b 26–30 auch gut paßt: Der Traum ist keineswegs die einzig mögliche Ursache einer Handlung, und sogar wenn der Traum eine Handlung vorbereitet, besteht die Möglichkeit, daß diese Handlung nicht verrichtet wird. Ob das Beispiel auch den Sinn, in dem von „Ursache" geredet wird, einschränken soll, ist nicht sicher; jedenfalls liegt es auch hier am nächsten, daß die Wirkursache gemeint ist.

Beide Beispiele weisen darauf hin, daß Aristoteles hier die theoretische Möglichkeit erörtern will, daß das Voraussehen eines Ereignisses im Traum so zu erklären ist, daß das Ereignis vom Traum verursacht wird, und zwar im Sinne der Wirkungsursache. Siehe hierzu weiter 463a 21–31, wo diese Möglichkeit ihrem Realitätswert nach untersucht wird.

b 30–31 „von Zeichen in dem Sinne ... Fieberns ist" (σημεῖον δὲ τῆς ἐκλείψεως ... πυρέττειν): Welches astronomische Phänomen mit τὸν ἀστέρα εἰσελθεῖν gemeint wird, ist nicht ganz klar. Es liegt am nächsten, bei τὸν ἀστέρα an den Mond zu denken und bei εἰσελθεῖν an das Eintreten des Mondes in den Raum zwischen der Sonne und der Erde (oder in die Scheibe der Sonne), also während der Anfangsphase der Sonnenfinsternis; so Michael: ἡ ὑποδρομὴ τοῦ ἀστέρος σημεῖόν ἐστι ἐκλείψεως (78, 5–6) und Sophonias: τὸν ἀστέρα εἰσελθεῖν καὶ ὑποδραμεῖν (40, 19), die εἰσελθεῖν im Sinne von ὑποδρομεῖν auffassen, einem astronomischen Terminus für das „Zwischendurchgehen" des Mondes: vgl. Kleomedes II 3: ἐκλείπει μὲν γὰρ οὐκ ἄλλως ἢ τῆς σελήνης ὑποθεούσης αὐτὸν καὶ ἐπιπροσθούσης ταῖς ὄψεσι ἡμῖν; auch ὑποτρέχειν und ὑποθεῖν werden in diesem Sinne verwendet: s. Ptolemaios, Almagest VIII 4; Julian, Or. II 80 d; Cassius Dio LX 26 und Themistios, Or. 26, 317 b: ὑποθεύσεται αὐτὸν (sc. τὸν ἥλιον) ἡ σελήνη. So auch Bussemaker: „signum vero deliquii, quum luna subire incipit" und Ross: „while the entry of a star in the place normally occupied by the sun is a sign of the eclipse" (was aber nur zutrifft, wenn mit diesem Stern der Mond gemeint ist).

Eine andere Möglichkeit wäre, daß nach Aristoteles infolge der Sonnenfinsternis Sterne sicht-

bar werden: εἰσελθεῖν bedeutet dann „erscheinen“, „ins Blickfeld kommen“, und die Verwendung des Artikels (τὸν ἀστέρα) erklärte sich dann daraus, daß im gegeben Fall einer Sonnenfinsternis der Stern, der dann erscheint, eben durch dieses Erscheinen Zeichen der Sonnenfinsternis ist (so Rolfes [146 Anm. 1]: „Das Aufleuchten der Sterne am Mittag, wenn sich die Sonne verfinstert“; vgl. Beare [Anm]: „τὸν ἀστέρα = *'a* star or *any* star‘: the star that *does* show out, whatever star it may be“. Daß der Artikel ‚generisch‘ verwendet wird, wie Tricot schreibt [„la première étoile venue (τὸν ἀστέρα, l. 30, a un sens générique).“], ist aber unwahrscheinlich.).

Aus sowohl sprachlichen (Verwendung des Artikels) wie sachlichen Gründen verdient die erste Möglichkeit den Vorzug: Dann ist das Bezeichnete (die Sonnenfinsternis) zeitlich später als das Zeichen. Im anderen Fall wäre das Bezeichnete mit dem Zeichen gleichzeitig oder vielleicht sogar früher (das Sichtbarwerden eines Sterns ist eine *Konsequenz* der Sonnenfinsternis). Im ersten Fall liegt ein notwendiger Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem vor: Das Eintreten des Mondes ist eine notwendige Begleiterscheinung einer Sonnenfinsternis. Im zweiten Fall läge nur ein regelmäßiger Zusammenhang vor: Nicht immer wird man bei einer Sonnenfinsternis sehen, daß Sterne aufleuchten (z. B. nicht, wenn es viel Bewölkung gibt).

„Rauheit der Zunge Zeichen des Fieberns“ (τὴν δὲ τραχύτητα τῆς γλώττης τοῦ πυρέττειν): Eine rauhe Zunge galt in der griechischen Medizin als ein Zeichen (wir würden sagen: ein ‚Symptom‘) von Fieber: vgl. die hippokratischen Stellen Epid. IV 10 (L. V 150, 2) und 15 (L. V 152, 17–18); Epid. VII 41 (L. V 408, 12); Morb. II 63 (L. VII 96, 18); Aff. 11 (L. VI 218, 14). Bei Aristoteles finden sich sonst keine Belege; s. aber Probl. 963 b 33; vgl. auch Probl. 901 a 35–b 12, wo allerdings nur von einer durch Fieber bewirkten Rauheit der Kehle (φάρυγξ) und der Luftröhre (ἀρτηρία) geredet wird. Das kausale Verhältnis zwischen Fieber und einer rauhen Zunge wird in [Hipp.] Aff. 11 dargelegt: καῦσος δὲ ὅταν ἔχῃ, πυρετὸς ἴσχει καὶ δίψα ἰσχυρή: καὶ ἡ γλῶσσα τρηχέη καὶ μέλαινα γίνεται ὑπὸ θερμότητος τοῦ πνεύματος. Eine rauhe Zunge ist also indirekte Folge des Fiebers und ist Zeichen eines bereits vorhandenen (also nicht erst zukünftigen) Sachverhalts. Man darf annehmen, daß es sich hier um einen regelmäßigen Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem handelt: Eine rauhe Zunge weist nicht *notwendig* auf Fieber hin.

Die hier von Aristoteles gegebenen Beispiele stimmen mit der häufigen Verwendung des Terminus σημεῖον in seinen Schriften völlig überein. Das kausale Verhältnis, welches zwischen dem Zeichen und dem Bezeichneten vorliegen kann, besteht im folgenden: Ein Ereignis, Sachverhalt oder Phänomen ist „Zeichen“ eines anderen, wenn es eine notwendige oder akzidentielle (συμβεβηκός) Begleiterscheinung dieses anderen ist, damit man aus dem Vorhandensein dieses einen (des Zeichens) das Vorhandensein des anderen (des Bezeichneten) schließen kann; dieses Vorhandensein des anderen kann sowohl gleichzeitig wie früher wie später sein (vgl. die Definition bei Bonitz, 677 a 43–44: „signum ex quo quid vel fore vel esse vel factum esse colligitur“). Das Zeichen weist aber nur auf das Vorhandensein des Bezeichneten, erklärt dieses Vorhandensein jedoch nicht (mit Aristoteles' Worten: Erkenntnis κατὰ σημεῖον bezieht sich nur auf das „Daß“ [τὸ ὅτι], nicht auf das „Durch daß“ [τὸ διότι]). Auch ist eine derartige inferentielle Schlußfolgerung nur richtig, entweder dann, wenn das Zeichen vom Bezeichneten *verursacht worden ist* (im Fall, in dem das Bezeichnete zeitlich früher als das Zeichen oder damit gleichzeitig ist), oder dann, wenn sowohl das Zeichen wie das Bezeichnete *einen gemeinsamen Grund haben*, z. B. wenn das Bezeichnete noch in der Zukunft liegt (was für die Vorhersage im Schlaf wichtig ist). Siehe hierzu die Definition von σημεῖον als logischem Terminus in APr. 70 a 7 ff.: σημεῖον δὲ βούλεται εἶναι πρότασις ἀποδεικτικὴ ἀναγκαία ἢ ἔνδοξος· οὗ γὰρ ὄντος ἔστιν ἢ οὗ γενομένου πρότερον ἢ ὕστερον γέγονε τὸ πρᾶγμα, τοῦτο σημεῖόν ἐστι τοῦ γεγονέναι ἢ

εἶναι. Siehe auch APo. 99a 2–3 (dazu die Anm. von Ross: „A may have several consequences, and any of these may be used to prove C's possession of A [though of course it does not explain it]; cf. 93a 37–b 3 and An. Pr. ii 27."); Rhet. 1357b 1–25 und APo. 93a 29ff., wo die Unterscheidungen κατὰ σημεῖον, κατὰ συμβεβηκός und καθ' αὑτό auf das Beispiel einer Mondfinsternis angewandt werden.

Einleuchtendes Beispiel für das kausale Verhältnis zwischen Zeichen und Bezeichnetem bietet ein Passus in den Meteorologica (367b 7ff.), wo Aristoteles die Ursachen von Erdbeben erörtert: Diese sind Folge einer Einströmung von Luft in die Erde, die zuvor von der Erde ausgedünstet worden war (366a 3). Aufgrund dieser Ausdünstung gibt es ganz kurz vor dem Erdbeben eine Windstille, weil gerade dann wenig Ausdünstung stattfindet; Aristoteles schreibt dann: „Die gleiche Ursache hat ein Zeichen (am Himmel), das ⟨manchmal: ἐνίοτε⟩ dem Erdbeben vorauszugehen pflegt. Bei klarem Wetter, tagsüber oder kurz nach Sonnenuntergang, wird eine schmale, langgestreckte Wolke sichtbar, wie ein mit dem Lineal gezogener langer Strich – weil eben das Pneuma infolge seines Richtungswechsels im Verschwinden ist ... wenn also Windstille eintritt, bleibt eine solche ganz gerade, schmale Wolke übrig, gleichsam als Brandungslinie des Luftmeers." (Übers. H. Strohm 1970, 68.)

Aus diesem Passus ergeben sich folgende wichtige Punkte: [1] Aristoteles erklärt (αἴτιον), weshalb das Bewölkungsphänomen als Zeichen aufgefaßt werden kann; [2] er behauptet, daß dieses Zeichen nicht immer oder meistenteils als Begleiterscheinung des Erdbebens stattfindet, sondern nur gelegentlich (ἐνίοτε), obwohl nicht ganz willkürlich (εἰωθότος); er impliziert also, daß das Erdbeben auch stattfinden kann, ohne daß es vom Bewölkungsphänomen angekündigt wird; [3] das Zeichen ist damit ein akzidentielles Ergebnis desselben Vorgangs, das auch das Erdbeben hervorbringt: Und dieser Vorgang (die Einströmung von Luft in die Erde) bewirkt unter bestimmten Umständen mehrere Nebenphänomene, die *nur unter diesen Umständen* als Zeichen des Erdbebens zu betrachten sind.

Die Erklärung des Zeichencharakters des Phänomens ist notwendig, weil das Zeichen selbst diese Erklärung nicht enthält: Erkenntnis κατὰ σημεῖον bezieht sich nur auf das „Daß", nicht auf das „Durch daß", und sogar diese Erkenntnis vom „Daß" dürfte verfehlt sein (vgl. APo. 93a 26), entweder weil das Phänomen von anderen Gründen bewirkt wird, so daß es nicht mehr als Zeichen des Erdbebens zu betrachten ist oder weil das zukünftige Ereignis (das Bezeichnete, hier: das Erdbeben) durch Zwischenkommen von anderen Faktoren, die den Lauf des Vorgangs ändern, nicht stattfindet. Es wird sich herausstellen, daß beide Möglichkeiten für das Phänomen der Weissagung im Schlaf relevant sind: Die erste (was als Zeichen des Bezeichneten zu betrachten scheint, ist in Wirklichkeit keines, denn die Ursache des Zeichens und die des Bezeichneten sind verschieden; es kann also von Zeichen und Bezeichnetem gar nicht geredet werden) wird in 463a 31ff. berücksichtigt, wo die Träume als συμπτώματα bezeichnet werden (zwischen Traum und Ereignis liegt kein kausales Verhältnis vor); die zweite (das Zeichen und das Bezeichnete haben in Wirklichkeit denselben Grund, aber das Bezeichnete findet nicht statt, weil sich der Lauf des Vorgangs durch Interferenz anderer Faktoren ändert) zeigt sich in 463b 22–31, wo es heißt, daß der Zeichencharakter eines Phänomens auch dann behalten bleibt, wenn das vom Zeichen angekündigte Ereignis nicht stattfindet (vgl. dazu auch den Ausdruck σημείου χάριν in HA 502b 23; 611a 31 zur Bezeichnung biologischer Vorgänge, die rudimentär geblieben sind).

Wenn Aristoteles also die Möglichkeit nennt, daß Träume Zeichen sind, die auf das Stattfinden zukünftiger oder gleichzeitiger Ereignisse hinweisen, können zwei verschiedene Situationen gemeint sein: [i] Der Traum C und das Ereignis B haben einen gemeinsamen Grund A; aus dem Erscheinen von C kann man schließen, daß B stattfindet oder stattfinden wird; aber diese

Schlußfolgerung trifft nur zu, wenn sowohl C wie B tatsächlich von A verursacht werden (und man weiß nicht immer, ob diese Bedingung erfüllt worden ist); und ist B ein zukünftiges Ereignis, so besteht außerdem die Möglichkeit, daß B immerhin nicht stattfindet, weil andere Faktoren verhindern, daß B von A verwirklicht wird. Das mantische „Wissen" ist also wenig zuverlässig und bietet nur akzidentielle Erkenntnis. [ii] Der Traum C wird von einem Grund A bewirkt; aus dem Erscheinen von C kann man schließen, daß A stattfindet (oder stattfand). Hier sind also nur zwei Faktoren im Spiel; die Zuverlässigkeit der Mantik beruht auf der Annahme, daß C wirklich von A (und nicht von einem anderen Faktor) verursacht wird. Alle diese Implikationen des Zeichenstatus des Traums sind relevant für Aristoteles' Bewertung der Traummantik (s. dazu S. 60; zu den verschiedenen Gebrauchsweisen von σημεῖον s. die Einteilung bei Bonitz, 677a 41ff.; zum logischen Gebrauch: Grimaldi 1980; Madden 1957; Aubenque 1962, 107–109; Pépin 1985, 22–44).

462b 31–32 „von Zusammentreffen ... Spaziergang macht" (σύμπτωμα δὲ τὸ βαδίζοντος ἐκλείπειν τὸν ἥλιον): Zur Erklärung der Bedeutung von σύμπτωμα wird nur ein Beispiel gegeben: Während man spazieren geht, wird die Sonne verfinstert (bei βαδίζοντος ist τινός zu verstehen oder die Person, die die Verfinsterung wahrnimmt; vgl. auch APr. 32b 12: τὸ βαδίζοντος γενέσθαι σεισμόν. – βαδίζειν auch als Beispiel in Phys. 197b 22f.). Es soll evident sein, daß zwischen diesen Ereignissen kein kausaler Zusammenhang besteht – was wohl auch erklärt, weshalb ein zweites (auf Fieber bezogenes) Beispiel als unnötig unerwähnt bleibt: Es liegt weder ein notwendiger (ἀεί) noch ein regelmäßiger (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ) Zusammenhang zwischen den Ereignissen vor. Daß Aristoteles gerade dieses evidente Beispiel gibt, kann auch eine rhetorische Absicht haben: Die Wahl des Beispiels nimmt bereits seine Ansicht vorweg, daß das Verhältnis zwischen einem wirklichen Ereignis und einem diesem Ereignis ähnlichen Trauminhalt – wo ja eben *nicht* evident ist, daß es dazwischen keinen kausalen Zusammenhang gibt – keineswegs verschieden ist vom Verhältnis zwischen dem Spaziergang und der Sonnenfinsternis. Dies wird sich später (463b 3–7) zeigen: Das dort gegebene Beispiel (man denkt an eine Person, und plötzlich erscheint sie) illustriert gerade eine scheinbar bedeutsame Koinzidenz und ist also mit weissagenden Träumen beträchtlich besser zu vergleichen; aber für Aristoteles liegt bei dieser Art Koinzidenzen derselbe (d.h. nicht vorhandene) kausale Zusammenhang vor wie beim Zusammenfallen eines Spaziergangs mit einer Sonnenfinsternis (vgl. 463b 3: τὸν αὐτον τρόπον ἔχειν).

Das Wort σύμπτωμα läßt sich im Deutschen kaum adäquat wiedergeben: Es kann das „Zusammenfallen" oder „-treffen" zweier Ereignisse, aber auch jedes dieser zusammentreffenden Ereignisse an sich bezeichnen (welche dann gegenseitig συμπτώματα sind). Wenn Aristoteles also schreibt, Träume seien συμπτώματα, ist der Übersetzer zu einer Umschreibung gezwungen (etwa „sie treffen mit Ereignissen zusammen"), welche der aristotelischen Konzeption nicht ganz gerecht wird. Die Verwendung des Wortes wird hier von Aristoteles dadurch motiviert, daß kein kausales Verhältnis von der Art von „Ursache" oder „Zeichen" vorliegt: Weiterhin (463a 2) findet sich nur noch die Behauptung, daß die συμπτώματα weder immer noch meistens stattfinden (s. dazu unten); es wird in unserem Text also nur eine negative Bedeutungsumschreibung geboten. Aus der Verwendung des Terminus in dieser Schrift (unten 463a 31; b 9; b 10; 464a 4) könnte man den Eindruck bekommen, daß er das Zusammenfallen zweier Ereignisse bezeichnet, die jedes einen verschiedenen Grund haben, also nicht in demselben kausalen Zusammenhang stehen; darin würde dann der Unterschied zum Terminus σημεῖον liegen (vgl. Düring 1966, 534). An anderen Stellen aber verwendet Aristoteles das Wort auch zur Bezeichnung von Ereignissen oder Tatsachen, die durchaus in kausaler Verbindung zueinander

stehen, jedoch keinen teleologischen Zusammenhang bilden: Vorgänge ἀπὸ συμπτώματος werden dort von Vorgängen ἕνεκά τινος oder κατὰ προαίρεσιν unterschieden (z. B. Pol. 1306b 6ff.; 1274a 12ff.; An. 434a 32; Phys. 199a 1; Resp. 472b 24–26; Pol. 1274a 12; Rhet. 1367b 24; vgl. auch den Gebrauch von συμπίπτειν in Phys. 198b 27 und – in Zusammenhang mit den Begriffen τύχη und αὐτόματον – in Cael. 289b 22; Rhet. 1385b 2; Pol. 1270b 20). An diesen Stellen bezieht sich σύμπτωμα entweder auf die Kombination zweier Ereignisse oder auf eines der Ereignisse im Hinblick auf das andere oder auf die kausale Verbindung zwischen den Ereignissen (daher die häufige Verwendung ἀπὸ συμπτώματος). Das Wort bezieht sich jedoch nicht nur auf Ereignisse oder Phänomene, sondern auch auf Eigenschaften (Top. 126b 35–127a 2; Cat. 9b 19; Met. 1093b 17). Was alle diese Stellen gemeinsam haben, ist folgendes: συμπτώματα sind Tatsachen oder Eigenschaften, die von einem wesentlichen oder teleologischen Zusammenhang hervorgebracht zu werden *scheinen,* in Wirklichkeit aber nicht wesentlich oder teleologisch sind (vgl. das Beispiel später im Text, 463b 4–9; zu denken wäre auch an Po. 1452a 6ff.: Das Standbild von Mitys, das auf Mitys' Mörder fällt, von dem gesagt wird: ἔοικε γὰρ τὰ τοιαῦτα οὐκ εἰκῇ γίνεσθαι, obwohl dort das Wort σύμπτωμα nicht gebraucht wird). Interessant sind dabei vor allem jene Stellen, wo Aristoteles Vorgänge oder Eigenschaften, die von anderen Menschen als „Zeichen" (σημεῖα) oder „Ursachen" (ἀρχαί) angesehen werden, als συμπτώματα bezeichnet (Rhet. 1367b 24ff.; HA 620b 35; Met. 1093b 17): Diese Vorgänge finden so regelmäßig statt oder sind anderen Phänomenen so stark ähnlich, daß die Vermutung eines Zusammenhangs naheliegt, aber es stellt sich – so heißt es – heraus, daß diese Vermutung einer wissenschaftlichen Überprüfung nicht standhält (obwohl bei HA 620b 35 und Met. 1093b 17 unklar bleibt, ob Aristoteles wirklich jeden Zusammenhang leugnet; eine eingehende Untersuchung zur Argumentationsstruktur an diesen Stellen wäre sehr erwünscht).

Dieser scheinbar notwendige oder teleologische Zusammenhang bringt den Begriff σύμπτωμα in die Nähe der aristotelischen Konzeption von Zufall (τύχη und αὐτόματον) aus Phys. II 4–6 (zu dieser Ähnlichkeit s. Hicks 1907, 575–576; Grimaldi 1980b, 212–213; Ulmer 1953, 107–126; Weiß 1935, 88–89). Charakteristisch für diese Konzeption ist ja die Ansicht, daß zufällige Ereignisse sehr wohl das Ergebnis zielgerichteter Vorgänge oder Handlungen sein *könnten,* es jedoch im fraglichen Fall nicht sind (vgl. dazu Lennox 1982 und 1984; Wieland 1962, 254–277). Ob σύμπτωμα mit τύχη und αὐτόματον gleichbedeutend ist, dürfte aber bezweifelt werden: Zwar ergibt sich aus den zwei Stellen, in denen sie zusammen gebraucht werden (Phys. 199b 1ff.; Rhet. 1367b 24), kein Bedeutungsunterschied, und es weist auch die Ähnlichkeit zwischen den von Aristoteles beschriebenen Vorgängen in Pol. 1274a 12 (ἀπὸ συμπτώματος) und 1303a 3 (διὰ τύχας; vgl. auch in beiden Kontexten die Verwendung von λανθάνειν) darauf hin, daß die Begriffe einander sehr nahe sind. Jedenfalls hat Aristoteles sich nicht darum bemüht, sie voneinander zu unterscheiden, was wohl darin seinen Grund hat, daß τύχη und αὐτόματον von anderen Philosophen ausdrücklich als Gründe bezeichnet wurden (vgl. die Verwendung von λέγεται in Phys. 195b 30; dazu Wieland 1962, 262), während das Wort σύμπτωμα vor Aristoteles sehr selten ist und nie als „Grund" aufgeführt wird (Thuc. IV 36 und Demosth. 56, 43, wo es gleichbedeutend mit συμφορά scheint; später findet sich das Wort u. a. bei Theophrast [Met. 10b 19; Vent. 31; HP VII 15, 1; dazu van Raalte 1988, 198 und 211 Anm. 33]; im ps.-platonischen Axiochos 364c 8 hat das Wort die medizinische Bedeutung „Zusammensturz"; erst sehr viel später [u. a. bei Galen] bedeutet es „Symptom").

Zur Möglichkeit implizit gebliebener Unterschiede zwischen den Termini (dazu Ulmer 1953, 107–126) sei hier nur gesagt, daß σύμπτωμα mehr Gebrauchsweisen hat: So scheint es (im Hinblick auf die Begriffsbestimmungen in Phys. II 5–6) zweifelhaft, ob die Fälle von Zusam-

mentreffen vom Typus in Div. als Ereignisse ἀπὸ τύχῆς oder ἀπ' αὐτομάτου gelten könnten (obwohl sich auch hier die Frage stellt, ob τύχη und αὐτόματον an allen Stellen diese teleologisch geprägten Konnotationen mit sich tragen). Auch kann σύμπτωμα sich sowohl auf den Grund wie auf den Effekt, sowohl auf ein Ereignis wie auf eine Eigenschaft beziehen. Ein möglicher Unterschied dürfte schließlich darin liegen, daß ein Vorgang, dessen erste Ursache als σύμπτωμα bezeichnet wird, sich darin von einem Vorgang ἀπὸ τύχης unterscheidet, daß dieser Vorgang vom Beginn zwecklos ist (vgl. Pol. 1304a 1), daß aber das endgültige Ergebnis des Vorgangs immerhin Zweck eines zielgerichteten Vorgangs sein *könnte,* während ein Vorgang ἀπὸ τύχης zwar einen Zweck hat, statt dieses Zwecks jedoch einen anderen Zweck erreicht. Der Unterschied liegt dann also in der Qualität der ersten Ursache. Aber aus Mangel an Stellen gibt es zu dieser Frage keine Gewißheit.

Fassen wir zusammen: σύμπτωμα ist ein Relationsbegriff, der ein Ding (Ereignis, Phänomen, Eigenschaft, Tatsache) im Hinblick auf sein Verhältnis zu einem anderen Ding benennt; dieses Verhältnis ist akzidentiell, d. h. nicht notwendig oder regelmäßig und nicht zweckmäßig oder teleologisch. Träume und Ereignisse sind συμπτώματα in dem Sinne, daß zwei voneinander unabhängige (d. h. nicht in einem kausalen oder sonstwie übergreifenden Zusammenhang stehende) Vorgänge sich begegnen (συμπίπτειν).

463a 2–3 „daher tritt ... ein“ (διὸ τῶν συμπτωμάτων ... ἐπὶ τὸ πολύ): d. h. dadurch, daß beim Zusammentreffen kein kausales Verhältnis von der Art von Ursache oder Zeichen vorliegt. Gemeint ist, daß das bestimmte Zusammentreffen zweier bestimmter Tatsachen (etwa A und B) weder immer noch in den meisten Fällen vorkommt. Die Relevanz dieser Aussage wird sich erst später zeigen (463b 19): Sie bereitet die Erklärung der Tatsache vor, daß die meisten Träume nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Die Unterscheidung οὔτε ἀεί ... οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολύ bezieht sich auf die durch die Beispiele von Sonnenfinsternis und Fieber implizierten Alternativen (s. oben: notwendige Ursachen oder Zeichen durch das Beispiel der Sonnenfinsternis, regelmäßige Ursachen oder Zeichen durch das Beispiel des Fiebers; vgl. auch APr. 32b 6–22, wo Aristoteles drei Möglichkeiten unterscheidet: ὅλως καὶ ἀναγκαῖον, ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τὸ ἀόριστον [= dasjenige, was sowohl passieren wie nicht passieren kann]; vgl. auch Mem. 451b 12–15). Keine dieser beiden Alternativen gilt für das Zusammenfallen zwei bestimmter Faktoren. Die Betonung liegt auf οὐδέν: Denn es wäre denkbar, daß es auch Ursachen oder Zeichen gibt, die nur gelegentlich als solche auftreten (s. oben das Beispiel aus den Meteorologica). Für das Zusammentreffen gilt aber, daß kein einziger Fall davon entweder immer oder meistens stattfindet.

a 3–21 *Paraphrase:* Kommt es in Wirklichkeit vor, daß Träume entweder als Ursachen oder als Zeichen wirklicher Ereignisse auftreten? Vielleicht hinsichtlich Körperaffektionen, denn diejenigen Ärzte, die man aufgrund ihres intellektuellen Niveaus besonders ernst nehmen kann, sagen, daß man im Hinblick auf den Körperzustand den Träumen eine ganz genaue Aufmerksamkeit widmen soll. Und diese Ansicht scheint auch den Nichtfachleuten, die den Gegenstand nur bis zu einem gewissen Grad untersuchen möchten und nur an allgemeinen Erklärungen interessiert sind, plausibel zu sein. Folgendes ist nämlich der Fall: Im Wachzustand bleiben schwache, unauffällige sensitive Bewegungen, die sich beim Wahrnehmenden einstellen, neben den stärkeren Bewegungen, die sich dann zeigen, unbemerkt. Im Schlaf geschieht aber das Umgekehrte: Dann bemerkt man auch die kleinen Bewegungen, denn dann ist es sogar so, daß man die schwachen Bewegungen für stark und heftig hält. Dies bezeugen die Tatsachen, die man öfters im Zusammenhang mit dem Schlaf feststellen kann: Wenn es einem im Schlaf passiert, daß

sich schwache Laute in den Ohren einstellen, glaubt man, daß es donnert und blitzt; und wenn einem ein wenig Schleim durch die Kehle fließt, glaubt man Honig und süße Säfte zu genießen; und wenn irgendeine Stelle des Körpers ein bißchen erwärmt wird, glaubt man, durch ein Feuer zu gehen und ganz warm zu werden. Beim Erwachen erkennt man aber sofort, worauf diese Eindrücke zurückgehen. Aus der Tatsache also, daß man im Schlaf schwache sensitive Stimuli besser bemerkt als im Wachzustand, läßt sich folgendes schließen: Da von allen Dingen der Anfang klein ist, müssen auch die Anfänge von Krankheiten und anderen Körperaffektionen, von denen zu erwarten ist, daß sie in der Zukunft stattfinden werden, zu diesen schwachen sensitiven Stimuli gehören. Es stellt sich also heraus, daß die Anfänge dieser Körperaffektionen im Schlaf besser sichtbar sind als im Wachzustand.

a 3–4 „Gibt es also Träume ... Zeichen" (Ἆρ' οὖν ἔστι τῶν ἐνυπνίων ... σημεῖα): Nach den theoretischen Ausführungen des vorigen Abschnitts fragt Aristoteles jetzt, ob die von ihm unterschiedenen theoretischen Möglichkeiten in Wirklichkeit vorkommen: Gibt es Situationen, in denen Träume als Ursachen oder als Zeichen von Ereignissen auftreten?

a 4 „z. B. von demjenigen ... ereignet" (οἷον τῶν περὶ τὸ σῶμα συμβαινόντων): Der Genitiv scheint sowohl von αἴτια wie von σημεῖα abzuhängen, so daß es hier aussieht, daß Aristoteles für das Verhältnis zwischen Träumen und Körperaffektionen beide Möglichkeiten zu untersuchen beabsichtigt. Erst im Laufe der Untersuchung wird sich herausstellen, daß bezüglich der Körpervorgänge nur der Realitätswert der Zeichenkategorie bestätigt wird.

a 4–5 „Jedenfalls sagen auch ... beachten soll" (Λέγουσι γοῦν καὶ τῶν ἰατρῶν ... ἐνυπνίοις): Zu dieser Verwendung von γοῦν vgl. Denniston 1936, 451 („part proof"); das Zeugnis der genannten Ärzte ist ein Hinweis auf die Richtigkeit dieser Annahme. – „auch": Es handelt sich nicht lediglich um eine populäre, unbegründete Auffassung, sondern um eine von ernst zu nehmenden Fachleuten vertretene Ansicht.

„die geistig Hochstehenden der Ärzte" (τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες): χαρίεις kann bedeuten: „angenehm", „anmutig", „geistreich", „feinsinnig", „durch feines Betragen einnehmend", „ernst zu nehmen"; es bezeichnet eine sehr positiv bewertete geistige Qualität, aufgrund derer der Besitzende zu respektieren und ernst zu nehmen ist und kraft derer er sich von den gewöhnlichen Menschen *unterscheidet*; daher die Gegenüberstellung von οἱ χαρίεντες und οἱ φορτικώτατοι („die gewöhnlichen, vulgären Leute") in EN 1095b 19ff.; vgl. auch EN 1095a 18; 1128b 1; Pol. 1267a 1; Pol. 1320b 7. Rolfes übersetzt: „tiefer angelegt"; Bender: „tüchtig"; zu überlegen wäre auch „distinguiert" (vgl. auch Met. 1060a 25 und 1075a 26). Der Ausdruck τῶν ἰατρῶν οἱ χαρίεντες findet sich auch in EN 1102a 21: „Dann muß aber selbstverständlich der Staatsmann in gewissem Umfang (πως) vom Seelischen Kenntnis haben, genauso wie der Arzt, der die Augen heilen will, den Körper als Ganzes kennen soll (πᾶν τὸ σῶμα), – der erstere um so mehr, je weiter die Staatskunst an Geltung und Wert die Kunst des Arztes überragt. In den Reihen der Ärzte bemühen sich übrigens häufig gerade die geistig hochstehenden um theoretische Kenntnis des Leibes (τῶν δ' ἰατρῶν οἱ χαρίεντες πολλὰ πραγματεύονται περὶ τὴν τοῦ σώματος γνῶσιν)." (Übers. Dirlmeier 1956, 25.) Die hier gemeinten Ärzte verdienen nach Aristoteles Respekt, weil sie nicht lediglich praktisch orientiert sind, sondern auch theoretisches Interesse am Körper als Ganzem haben (vgl. dazu Platon, Charm. 156b 3–c 5, wo wegen desselben theoretischen Interesses an τὸ ὅλον σῶμα von οἱ ἀγαθοὶ ἰατροί geredet wird). Diese Bewertung sowie die Bemerkung im folgenden Satz, auch der nichtfachmännisch interessierte Naturforscher stimme dieser Meinung zu, steht im Einklang mit den Bemerkungen am Anfang und am Ende der Parva Naturalia (Sens. 436a 17–21; Resp. 480b 23–30): Dort heißt es, der Naturforscher (ὁ φυσικός) soll auch die ersten Prinzipien (τὰς πρώτας ἀρχάς) von Gesundheit und

Krankheit behandeln, genauso wie die klugen und neugierigen Ärzte (κομψοὶ καὶ περίεργοι), die ihr Fach auf „philosophischere“, d. h. auf theoretische Erkenntnis abzielende Weise betreiben (οἱ φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντες), ihre Prinzipien der Naturwissenschaft entnehmen: Der Arzt begründet seine medizinischen Bemühungen mit naturwissenschaftlichen Ausgangspunkten, der Naturforscher beendet seine Untersuchungen mit einer Betrachtung über Gesundheit und Krankheit. Das Adjektiv χαριέστατοι wird hier (Resp. 480b 29) auf den medizinisch interessierten Naturforscher angewandt: Er sei lobenswert, weil er sich mit Gesundheit und Krankheit beschäftige, es sei denn bis zu einem gewissen Grad (μέχρι του τὰς αἰτίας εἰπεῖν): Sein Interesse gelte nur den theoretischen Prinzipien oder Ursachen von Krankheit und Gesundheit. Dieselbe einschränkende Bestimmung findet sich hier im folgenden Satz σκοπουμένοις δέ τι καὶ φιλοσοφοῦσιν (s. folg. Anm.) sowie in Long. 464b 32ff. (ὁμοίως δὲ καὶ περὶ νόσου καὶ ὑγιείας, ὅσον ἐπιβάλλει τῇ φυσικῇ φιλοσοφίᾳ) und PA 653a 8 (ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων ἐν ταῖς τῶν νόσων ἀρχαῖς ἁρμόττει λέγειν, ἐφ' ὅσον τῆς φυσικῆς φιλοσοφίας ἐστὶ εἰπεῖν περὶ αὐτῶν); vgl. auch die oben genannte Stelle EN 1102a 23–25.

(Ob Aristoteles sich in einer selbständigen Abhandlung über die Prinzipien von Gesundheit und Krankheit geäußert hat, ist nicht sicher: An einigen der erwähnten Stellen (PA 653a 8; Resp. 480b 23ff.) scheint er auf eine solche Sonderabhandlung zu verweisen, aber diese ist nicht überliefert; vielleicht wurde sie nie geschrieben, weil dem Aristoteles dasjenige, was er in seinen biologischen Werken (vor allem Juv. und Resp.) darüber gesagt hatte, bereits auszureichen schien; ob die ihm von Diogenes Laertios zugeschriebene (und ebenfalls nicht erhaltene) Schrift Ἰατρικά wirklich von ihm geschrieben wurde, wird bezweifelt; s. Gigon 1987, 511ff.; Marenghi 1961, 145ff.; van der Eijk 1990a, 54 Anm. 58.; s. auch S. 72.)

In Resp. 480b 26 bezeugt Aristoteles seine Aussagen mit einem Hinweis auf „das, was in Wirklichkeit passiert“ (τὸ γινόμενον): Dies bezieht sich offenbar auf die theoretisch begründeten Betrachtungsweisen in der Medizin in seiner Zeit, von denen es im Corpus Hippocraticum mehrere Beispiele gibt: Zu denken wäre an Schriften wie De victu oder De carnibus, also jene Betrachtungsweisen, die vom Verfasser von De vetere medicina bekämpft werden (s. dazu Diller 1952; Lloyd 1963; Longrigg 1963): In der wichtigen Debatte zwischen empirischer und theoretischer Betrachtungsweise in der Medizin gilt Aristoteles' Vorzug also eindeutig der letzteren. Wahrscheinlich stehen die χαρίεντες τῶν ἰατρῶν auf demselben Niveau wie die „Meister“ (ἀρχιτέκτονες) aus Met. 981a 30ff., die er dafür, daß sie ihr Betreiben theoretisch begründen können (σοφώτεροι κατὰ τὸ λόγον ἔχειν καὶ τὰς αἰτίας γνωρίζειν, vgl. φιλοσοφωτέρως μετιόντες τὴν τέχνην), den lediglich auf Erfahrung (ἐμπειρία) vertrauenden „Handwerkern“ (χειρότεχνοι) gegenüber hervorhebt (gemeint sind wohl im bes. Ärzte, wie aus dem Kontext hervorgeht; vgl. dazu auch Pol. 1282a 3–4, wo ausdrücklich von ἀρχιτεκτονικοὶ ἰατροί die Rede ist; vgl. auch Platon, Leg. 720 aff. und 857d 2, wo zwischen Ärzten, die ταῖς ἐμπειρίαις ἄνευ λόγου τὴν ἰατρικὴν μεταχειριζόμενοι und denen, die τοῦ φιλοσοφεῖν ἐγγὺς χρώμενον τοῖς λόγοις, ἐξ ἀρχῆς τε ἁπτόμενον τοῦ νοσήματος περὶ φύσεως πάσης ἐπανιόντα τῆς τῶν σωμάτων sind, unterschieden wird; dazu Kudlien 1985). – Zu Aristoteles' Ansichten über das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Medizin und zu seiner Verwendung medizinischer Kenntnisse in seinen Schriften: Debru 1982; Preus 1983; Strohmaier 1983; Kalthoff 1935; Jaeger 1938, 222ff.; Flashar 1962, 318; Gracia 1978; Mitropoulos 1964; van der Eijk 1990a, 54–55.

„daß man ... beachten soll“ (ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις): d. h. im Hinblick auf ihre Bedeutsamkeit für körperliche Affektionen. – Zur Übereinstimmung dieser Aussage mit dem Anfang des vierten Buches der hippokratischen Schrift De victu s. unten (nach a21) die „Allg. Bem.“ [2].

a 6–7 „Und es ist wohl begründet ... theoretisches Interesse haben" (Εὔλογον δὲ οὕτως ὑπολαβεῖν ... φιλοσοφοῦσιν): Die Struktur der Argumentation ließe sich auf zwei verschiedene Weisen analysieren: „Weil auch die geistig hochstehenden Ärzte sagen, daß man die Träume genau beachten soll, halten auch Nichtfachleute diese Ansicht für plausibel." Dann ist von εὔλογον die Rede aufgrund der Autorität der χαρίεντες τῶν ἰατρῶν. Dies steht jedoch nicht ausdrücklich im Text. Eine andere Möglichkeit ist: „Auch Nichtfachleute halten diese Ansicht für plausibel. Denn der Fall ist dieser, daß..." Dann expliziert der Satz Αἱ γὰρ κτλ. das εὔλογον dieser Ansicht. Bei dieser Deutung wäre eine andere Interpunktion des griechischen Textes erforderlich: neuer Satz bei Εὔλογον δέ und Kolon nach φιλοσοφοῦσιν. Die zweite Möglichkeit verdient den Vorzug, weil im Text nicht etwas wie „daher" oder „denn auch" steht und weil die folgende (mit αἱ γὰρ μεθ' ἡμέραν einsetzende) Erklärung nicht eine der Medizin entnommene, sondern eine genuin aristotelische ist (s. auch „Allg. Bem." [2]).

„dieser Meinung": οὕτως ὑπολαβεῖν bezieht sich auf den Gedanken, daß Träume Zeichen von Körperaffektionen sein können und es also verdienen, „genau beachtet zu werden" (σφόδρα προσέχειν).

„die zwar keine Fachleute sind" (τοῖς μὴ τεχνίταις μέν): Eine interessante Variante bieten die Hss.-Gruppen α β ε sowie N Ant. Nov. Mich. So., Pachymeres und Vatablus: τοῖς τεχνίταις μέν, σκοπουμένοις δέ τι καὶ φιλοσοφοῦσιν (also ohne μή): „Und es ist wohl begründet, dieser Meinung zu sein, auch für diejenigen, die zwar Fachleute sind, trotzdem aber die Sache einigermaßen untersuchen möchten und theoretisches Interesse haben." Bei dieser Deutung beziehen sich diese Worte auf die schon genannten „geistig hochstehenden Ärzte" (vgl. das oben zit. Sens. 436a 20: καὶ τῶν ἰατρῶν οἱ φιλοσοφωτέρως τὴν τέχνην μετιόντες), und dieser Satz bezeichnet als „wohl begründet" die Ansicht dieser Ärzte, nicht die der medizinisch interessierten Naturforscher. Es handelte sich dann um eine gewissermaßen herablassende Billigung ihrer Ansicht durch den Naturforscher Aristoteles, und der mit αἱ γάρ einsetzende Satz zeigte die naturwissenschaftliche Berechtigung dieses εὔλογον. Einwand gegen diese Lesart ist aber das καί in a 6, das auf eine Unterscheidung zwischen den genannten Ärzten und den σκοπούμενοι καὶ φιλοσοφοῦντες hinweist. Außerdem haben die meisten Hss. μή.

Das τι in σκοπουμένοις δέ τι kann auf zwei verschiedene Weisen aufgefaßt werden: als Objekt: „etwas untersuchend" oder als interner Akkusativ: „in einer gewissen Hinsicht", „bis zu einem gewissen Grad" (so Rolfes: „ein wenig nachdenken"); letzteres wäre mit den oben zitierten Aussagen aus Resp., PA und Long. zu verbinden, daß das Interesse des Naturforschers an der Medizin beschränkt ist (vgl. Resp. 480b 29: μέχρι του): Die Nichtfachleute sind nur an einer *Erklärung* des Verhältnisses zwischen Träumen und Körpervorgängen interessiert (oder: sie widmen dem Gegenstand ihre Aufmerksamkeit nur insofern Träume die *Anfänge* von Krankheiten offenbaren; vgl. PA 645a 10). Zu diesem Interesse gehört also etwa nicht die Deutung verschiedener Traumerscheinungen als Zeichen bestimmter Krankheiten oder therapeutische Hinweise, wie sich diese z. B. in der hippokratischen Schrift Vict. IV finden.

φιλοσοφοῦσιν bedeutet hier „ein theoretisches, nicht fachgerichtetes Interesse haben", „an allgemeinen Prinzipien interessiert sein": vgl. die Verwendung von φυσικὴ φιλοσοφία an den oben zitierten Stellen Long. 464b 32 und PA 653a 8. – Zur Gruppe dieser nichtfachtechnisch interessierten Forscher gehören natürlich Aristoteles und sein Publikum (man könnte auch an Empedokles oder Alkmaion denken).

a 7–8 „die tagsüber eintretenden Bewegungen ... unbemerkt" (αἱ γὰρ μεθ' ἡμέραν ... ἐγρηγορικὰς κινήσεις): Mit diesem Satz setzt die Erklärung ein, worin das Interesse von Träumen für den Nichtfachmann liegt, also aus welchem Grunde Träume im Hinblick auf

körperliche Vorgänge bedeutsam sein können. Mit den „Bewegungen“ sind sensitive Stimuli gemeint, d.h. aktuelle Wahrnehmungen der Wahrnehmungsorgane im Wachzustand, von denen aber die schwächeren durch die stärkeren verdrängt werden, so daß man sie im Wachzustand nicht bemerkt (vgl. dazu Insomn. 460b 32–461a 8; anders Adam von Buckfield, der hier von „motus simulacrorum“ spricht, d.h. die – nicht mehr aktuellen – Wahrnehmungs*effekte*, von denen in Insomn. 460b 28ff. die Rede war [κινήσεις ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων]: „motus simulacrorum qui fiunt in die non sunt valde magni et fortes, et ideo latent animam; sed in dormiendo apparent huiusmodi motus, eo quod tunc quiescunt sensus a magnis motibus sensibilium exteriorum“). Zuerst wird zwischen schwachen und starken Bewegungen unterschieden, welche beide im Wachzustand (worauf mit μεθ' ἡμέραν gezielt wird; vgl. 464a 20) stattfinden: Die schwachen Bewegungen werden (vom wahrnehmenden Subjekt) nicht bemerkt, weil sie sich neben den stärkeren nicht manifestieren können. Dann folgt eine zweite Unterscheidung zwischen Tag (d.h. Wachzustand) und Schlafzustand (s. nächste Anm.).

Im Gegensatz zu einigen Interpreten (Siwek; Tricot; Beare; Wijsenbeek-Wijler) sehe ich keinen Grund anzunehmen, daß mit diesen κινήσεις ausschließlich Bewegungen *innerhalb des Körpers* gemeint sind. Die Erklärung des Aristoteles fängt ganz allgemein an; erst bei den Beispielen (a 12ff.) bekommt man den Eindruck, daß es sich um interne Bewegungen handelt – was übrigens nicht eindeutig ist: Sie beziehen sich auf sensitive Erfahrungen verschiedener Art, und für das Gehör und für den Geschmack gilt außerdem sowieso, daß sie erst wahrnehmen, wenn die Bewegung sich im Ohr oder im Munde befindet (auch wenn der Stimulus von außen kommt). Erst in a 18–19 wird die Erklärung ausdrücklich auf die Bewegungen im Körper (die man durch den Tastsinn wahrnimmt) angewandt. Zum Problem des scheinbaren Widerspruchs zwischen der hiesigen Erklärung und der Traumtheorie von Insomn. s. „Allg. Bem.“ [1] (unten).

„wenn sie nicht sehr stark und groß sind“: Vgl. Insomn. 461a 2–3 μικραί und die Formulierung μεγάλαι καὶ σφοδραί in EN 1119b 10.

„bleiben ... unbemerkt“: vgl. Insomn. 461a 1 ἀφανίζονται.

„der größeren Bewegungen des Wachzustands“: Die Betonung ist auf μείζους (im Gegensatz zu μὴ μεγάλαι καὶ ἰσχυραί). ἐγρηγορικός hat vielleicht lediglich dieselbe Funktion wie μεθ' ἡμέραν; Tricot faßt es explikativ auf: „par comparaison avec des mouvements plus importants qui caractérisent l'état de veille“, was in Insomn. 460b 32f. seine Begründung findet. Das Wort ἐγρηγορικός findet sich auch in Somn. 456a 25; a 28.

463a 10 „im Schlafe geschieht jedoch das Gegenteil“: Mit τοὐναντίον kann zweierlei gemeint sein: [i] das Gegenteil von λανθάνουσι (im Schlaf werden die Bewegungen, die im Wachzustand ihrer Schwachheit zufolge nicht bemerkt wurden, klar merkbar; die Überbleibsel dieser Bewegungen manifestieren sich in der Form von Träumen; vgl. Insomn. 461a 4–8) oder [ii] das Gegenteil von λανθάνουσι παρὰ μεγάλας: Im Schlaf bemerkt man die starken Bewegungen nicht, wohl aber die schwachen Bewegungen. Letzteres kann seinerseits auf zweifache Weise aufgefaßt werden: [iia] Im Schlaf bemerkt man die starken nicht, weil sie bereits im Wachzustand (als sie aktuell waren) vom Wahrnehmungsprinzip verarbeitet wurden; von den schwachen bemerkt man die Überbleibsel (die ὑπόλοιποι κινήσεις, d.h. die κινήσεις ἀπὸ τῶν αἰσθημάτων), die nachträglich zum Wahrnehmungsprinzip geführt werden (vgl. erneut Insomn. 461a 4–8); [iib] im Schlaf bemerkt man die starken Bewegungen, die *dann* stattfinden (d.h. die sensiblen Bewegungen, die sich dem Wahrnehmenden während des Schlafes einstellen), nicht, wohl aber die schwachen Bewegungen, die sich dann einstellen. [i] und [iia] besagen materiell dasselbe und lassen sich wohl mit dem in Insomn. Gesagten vereinbaren; [iib] bezieht sich auf eine grundsätzlich andere Situation, in der ein Während-des-Schlafes-Wahrnehmen von gleich-

zeitig wahrzunehmenden (aktuellen) Bewegungen stattfindet: Der Schlafzustand verschafft dem Schlafenden sozusagen einen Filter, durch den nur die kleinen Bewegungen sich durchsetzen können: Dieser Filter hält die stärkeren Bewegungen auf – sowohl die stärkeren Bewegungen, die aus dem Körper stammen, als auch die stärkeren, die von außen stammen: Letzteres wird in 464a 9–17 beschrieben. Diese letztere Möglichkeit scheint von den ab a 12 gebotenen Beispielen unterstützt zu werden (dort handelt es sich eindeutig um aktuelle Erfahrungen während des Schlafes), ist aber an sich nicht sehr wahrscheinlich und steht im Widerspruch zur Traumtheorie von Insomn. (s. „Allg. Bem." [1]) und ist daher abzulehnen.

a 10–11 „Denn dann ist es sogar ... groß hält" (καὶ γὰρ αἱ μικραὶ μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι): Dieser Satz enthält eine Erklärung des vorangegangenen: Da, ganz im allgemeinen, im Schlaf kleine Bewegungen stärker erscheinen als sie in Wirklichkeit sind (wie die folgenden Beispiele zeigen), versteht es sich, daß auch die schwachen Bewegungen, welche aus dem Wachzustand stammen (damals aber nicht bemerkt worden sind), im Schlaf klar sichtbar werden. Bei dieser Deutung besteht kein Widerspruch zur Traumtheorie der ὑπόλοιποι κινήσεις in Insomn. Kap. 3 (s. „Allg. Bem." [1]).

a 11–12 „Dies wird deutlich aus dem ... eintritt" (Δῆλον δ' ἐπὶ τῶν ... πολλάκις): „Dies": die Tatsache, daß man im Schlaf schwache Bewegungen für starke Bewegungen hält. Diese Aussage wird anhand empirischer Tatsachen veranschaulicht.

a 12–16 „denn Menschen glauben ... Wärme einstellt": (οἴονται γὰρ κεραυνοῦσθαι ... μέρη γιγνομένης): Dieses Beispiel sowie die zwei folgenden beziehen sich auf den Schlafzustand; οἴονται bezeichnet also eine geistige Aktivität während des Schlafs; unsicher ist, ob das Träumen gemeint ist oder eine andere Art geistiger Erfahrung (z. B. das δοκεῖν im Schlaf, von dem in Insomn. 459a 6 und 461b 29 die Rede war; vgl. auch die Verwendung von οἴεσθαι in 458b 33 und 462a 23). Gegen das Träumen spricht, daß es in Insomn. (u. a. 462b 27ff.) hieß, daß das Träumen auf zurückgebliebenen Sinneswahrnehmungen aus dem Wachzustand, nicht auf gleichzeitigen Wahrnehmungen während des Schlafes basiert. Man könnte sich also fragen, wie sich diese Beispiele innerhalb der Traumtheorie von Insomn. verantworten lassen (s. „Allg. Bem." unten). Andererseits ließe der hier beschriebene Täuschungsmechanismus sich mit der Theorie der Täuschung aufgrund einer „kleinen Ähnlichkeit" (μικρᾶς ὁμοιότητας; vgl. Insomn. 460b 3–16 und 461b 7–11) durchaus in Einklang bringen.

Es finden sich Beispiele aus den Bereichen des Gehörs, des Geschmacks und des Tastsinns (die Partizipien im Präsens sowie die Tatsache, daß kein Beispiel aus dem visuellen Bereich erwähnt wird, sind Hinweise, daß es sich um aktuelle Wahrnehmungen *während* des Schlafes handelt). Die Formulierungen sind stilistisch sehr geschickt und betonen die starken Kontraste zwischen der (zuerst genannten) intensiven Traumerscheinung und dem wirklichen schwachen Impuls (beim zweiten Beispiel außerdem den Kontrast zwischen schmackhaft und unschmackhaft).

Es wäre theoretisch nicht undenkbar, daß diese Beispiele medizinischer Traumliteratur entnommen sind und daß in diesen ursprünglichen Kontexten die genannten Traumerfahrungen als Anzeichen von bestimmten Krankheiten gedeutet wurden: Das Beispiel des Schleims wird von Michael und Scholarios in diesem Sinne aufgefaßt: τὸ γὰρ δοκεῖν ἐν τοῖς ὕπνοις μέλιτος ἀπογεύεσθαι σημεῖόν ἐστι τοῦ μέλλειν ἡμᾶς νοσῆσαι · ἀρχὴ γὰρ τῆς νόσου τὸ φλέγμα (Michael 79, 11–13) und: οἱ γὰρ παχεῖς καὶ γλισχροὶ χυμοὶ σεσημμένοι ἐν τῷ καθεύδειν δῆλοι γίνονται τῇ φαντασίᾳ τοῦ βορβόρου (Scholarios 460, 26). Auch beim „Durch-ein-Feuer-Gehen" ließe sich eine derartige symbolische Bedeutung vermuten. Aber weder im hippokratischen Traumbuch Vict. IV noch in anderen späteren Traumbüchern sind die von Aristoteles genannten Beispiele belegt; einigermaßen vergleichbar wären nur Vict. IV 90 (Träumen, daß

man im Meer oder in einem Fluß schwimmt, sei ein Anzeichen eines Übermaßes von Feuchtigkeit im Körper) und 93 (Träumen, daß man die normalen Speisen genießt, weise darauf hin, daß man hungrig oder durstig sei); andere Beispiele des Amplifikationsmechanismus bei Lukrez IV 1016–36 (dazu Schrijvers 1980, 148). Außerdem beruht die Korrespondenz zwischen Traumbild und Körperaffektion beim hippokratischen Verfasser auf allerart symbolischen Vergleichspunkten, während bei Aristoteles einfach von einer Verstärkung des sensitiven Impulses die Rede ist. Schließlich weist nichts darauf hin, daß nach Aristoteles die genannten Bewegungen als krankhafte Körperaffektionen zu betrachten sind (Schleim ist für Aristoteles nicht automatisch ein Anzeichen von Krankheit). In dieser Hinsicht ist die Annahme aristotelischer Abhängigkeit von medizinischer Literatur also nicht zu begründen (s. auch unten „Allg. Bem.“).

463a 16–17 „erwachen sie aber ... Art sind“ (ἐπεγειρομένοις δὲ ... τρόπον): Zu einer ähnlichen Aussage (obschon bezüglich einer anderen Situation) vgl. Insomn. 462a 11–12. Mit ταῦτα sind die sensitiven Stimuli gemeint, mit τοῦτον τὸν τρόπον die wirkliche Art dieser Bewegungen, woraus die Traumerscheinungen hervorkommen (vgl. Michael 79, 6: τουτέστιν ἐγερθεῖσι δὲ φανερὸν γίνεται, ὅτι ταῦτα πάντα μικρά ἐστιν).

a 17–19 „Daraus ergibt sich ... klein sind“ (ὥστ᾽ ἐπεὶ μικραὶ ... μελλόντων γίνεσθαι): „Daraus“: aus der Tatsache, daß kleine Bewegungen durch den Schlaf verstärkt werden, so daß sie im Schlaf besser wahrnehmbar sind als im Wachzustand. ὥστε leitet eine Schlußfolgerung ein; diese fängt jedoch nicht bei δῆλον ὅτι, sondern erst bei φανερὸν οὖν an (die meisten Übersetzer geben ὥστε nicht wieder; Siwek schreibt: „Sed quia initia...“). Die Argumentation ließe sich in der Form eines Syllogismus paraphrasieren: Da kleine Bewegungen sich im Schlaf besser manifestieren als im Wachzustand (dies ist Ergebnis des vorhergehenden) und da die Anfänge von Krankheiten kleine Bewegungen sind, sind auch sie im Schlaf besser wahrzunehmen als im Wachzustand. Aber diese Argumentation wird gleichsam unterbrochen, weil zuerst noch bewiesen werden soll, daß die Anfänge von Krankheiten zur Gruppe der kleinen Bewegungen gehören: Dazu bedarf Aristoteles der Zwischenstufe ἐπεὶ μικραὶ πάντων αἱ ἀρχαί. Man könnte also von einem Anakoluth reden; vielleicht ist ὥστε nicht mehr als eine Markierung, daß (nach der Erwähnung der Beispiele) jetzt Schlußfolgerungen folgen.

„Da aller Dinge Ursprünge klein sind“: Zu dieser Aussage vgl. GA 788a 11–12: ἀλλὰ μικραὶ μεταστάσεις μεγάλων αἰτίαι γίνονται ... αἱ γὰρ ἀρχαί μεγέθει οὖσαι μικραὶ τῇ δυνάμει μεγάλαι εἰσίν; vgl. auch Pol. 1307b 31–40; 1303b 17–18; MA 701b 25; GA 716b 3–5. – „auch die Ursprünge von Krankheiten“ (καὶ τῶν νόσων): Erst hier wird der ab a 7–8 dargelegte Mechanismus auf die körperlich-medizinische Sphäre angewandt.

„und anderen Affektionen“ (καὶ τῶν ἄλλων παθημάτων): sc. des Körpers; mit dieser Ergänzung wird vielleicht eine weitere Anwendbarkeit des Gesagten beabsichtigt. Zu beachten ist die Verwendung von μελλόντων: Hier handelt es sich also eindeutig um bevorstehende Affektionen, die im Schlaf vorausgesehen werden, also um die Bedeutsamkeit von Träumen für (möglicherweise) in der Zukunft stattfindende Vorgänge.

a 20–21 „Es ist also klar ... Wachzustand“ (Φανερὸν οὖν ὅτι ... ἐγρηγορέναι): Es ist nicht ganz sicher, worauf ταῦτα verweist: Aus grammatischen Gründen kommen am ehesten die genannten νόσοι καὶ ἄλλα παθήματα in Betracht; aber die Beweisführung ergibt nur, daß die ἀρχαί dieser Affektionen (weil sie klein sind) im Schlafe besser wahrnehmbar sind als im Wachzustand: Die zukünftigen Affektionen wären dann *indirekt* klarer wahrnehmbar, nämlich dadurch, daß man einen Traum als ein von einem gegenwärtigen Impuls hervorgebrachtes Zeichen einer (durch diesen selben Impuls zu bewirkenden) zukünftigen Krankheit deuten würde; dem entspricht auch der Gebrauch von μελλόντων im vorigen Satz (vgl. Anm. zu 463b

28–29). Aus inhaltlichen Gründen würde es den Vorzug verdienen, ταῦτα als Hinweis auf ἀρχαί aufzufassen (schließlich finden sich bei Aristoteles diese Art grammatischer Ungenauigkeiten häufig), weil erst dann die Beweisführung wirklich stringent ist.

„klarer sichtbar" (καταφανῆ μᾶλλον): Zur Frage, in welcher Form oder Gestaltung die Anfänge von Krankheiten sich im Traum manifestieren und wie sie als solche interpretiert werden müssen, sagt Aristoteles nichts: Diesen „hermeneutischen" Aspekt hält er offenbar für eine Aufgabe der Fachleute (τεχνῖται). Ihn interessiert nur die kausale Struktur dieser Situation: Diese besteht darin, daß Träume die Ursachen oder Anfänge von Krankheiten sichtbar machen. Auffällig ist übrigens, daß Aristoteles nicht ausdrücklich sagt, daß Träume also tatsächlich „Zeichen" zukünftiger Krankheiten sind: Die Folgerung, daß Träume bezüglich zukünftiger Körperaffektionen bedeutsam sind und daß das Zeugnis der Ärzte also berechtigt ist, bleibt implizit. Im Vergleich zum Anfangssatz dieses Abschnitts (463 a 3–4) ist außerdem zu bemerken, daß das hier Gebotene offensichtlich nur eine Untersuchung der Möglichkeit enthält, daß Träume σημεῖα τῶν περὶ τὸ σῶμα συμβαινόντων sind: Es gibt eine Ursache A, die in der Zukunft eine Krankheit B bewirken wird, zuerst aber als Begleiterscheinung einen Traum C produziert; dieser Traum ist (vom Traumdeuter oder vom Arzt) als Effekt von A und somit als Anzeichen von B zu deuten. Es läßt sich nicht einsehen, in welcher Weise auch eine Begründung der Möglichkeit, daß Träume αἴτια sind, geboten wird. Offenbar wird dies auch gar nicht von Aristoteles beansprucht: Der folgende Satz (21–22) weist darauf hin, daß erst da die Erörterung dieser Möglichkeit einsetzt, obschon bezüglich eines anderen Gebiets (τῶν οἰκειῶν ἑκάστῳ πράξεων). (Dem widerspricht die Meinung von Gohlke, der diese Worte als „für die besondere Vorgänge in einem Körper", also gleichsam als species von τὰ περὶ τὸ σῶμα συμβαίνοντα auffaßt, was aber recht implausibel ist.)

Allgemeine Bemerkungen zu 463 a 3–21

[1] Aus den einzelnen Anmerkungen ergab sich die Frage, wie sich die hier gebotene Darstellung des Aristoteles mit seiner in Insomn. dargelegten Traumtheorie vereinbaren läßt. Im 3. Kapitel von Insomn. (passim; s. u. a. 460 b 28 ff.; 461 a 18 ff.; 462 a 29 ff.) hieß es ja, daß Träume auf zurückgebliebene (ὑπόλοιποι) Bewegungen aus dem Wachzustand zurückgehen, also nicht auf mit dem Traum gleichzeitige aktuelle Sinneswahrnehmungen. Im Anfang von Insomn. hieß es sogar, daß es solche aktuelle Wahrnehmungen im Schlaf gar nicht gibt (458 b 8–9; b 33–34); zwar wurde dies am Ende der Schrift (462 a 19 ff.) modifiziert, indem Aristoteles dort anerkannte, daß man manchmal auch während des Schlafes (in Grenzsituationen zwischen Schlafen und Wachen) aktuelle Sinneswahrnehmungen von sich gleichzeitig einstellenden Impulsen hat, aber er bezeichnete diese als „schwach und wie aus großer Entfernung" (462 a 21) und bestimmte, daß es nicht diese Erfahrungen sind, auf denen das Träumen beruht. Nun scheint im hiesigen Abschnitt gerade behauptet zu werden, daß es im Schlaf intensivierte Erfahrungen (Wahrnehmungen?) aktueller Stimuli gibt und daß sich diese Erfahrungen in der Form von Träumen zeigen (denn der Abschnitt bietet sich dar als eine Untersuchung der Möglichkeit, daß *Träume* als Zeichen von Körperaffektionen auftreten). Es stellt sich also die Frage, ob sich hier ein Widerspruch zwischen den beiden Schriften findet.

Das in a 7–10 Gesagte ist mit der Traumtheorie von Insomn. noch völlig im Einklang (s. Anm.). Problematisch wird es bei καὶ γὰρ αἱ μικραὶ μεγάλαι δοκοῦσιν εἶναι. Wenn man diese Bemerkung als Explizitierung von τοὐναντίον auffaßt, ist ein Widerspruch mit Insomn. nur

dann zu vermeiden, wenn man diese Explizitierung in dem Sinne deutet, daß die schwachen Stimuli, welche im Wachzustand unbemerkt blieben, sich im Schlaf mit derselben Intensität zeigen wie die starken Bewegungen im Wachzustand. Man überlege sich folgendes Beispiel: Im Wachzustand erreichte mich aus großer Entfernung eine „Bewegung“ (d.h. ein akustischer Stimulus) von einer läutenden Glocke, die aber durch stärkere Eindrücke näher vorhandener Gegenstände nicht von mir bemerkt wurde. Im Schlaf aber träume ich, daß ich das Läuten dieser Glocke so höre, als ob ich unter dem Glockenturm stünde (also ohne Störung anderer Impulse). Wenn Aristoteles Derartiges meint, so gibt es keinen Widerspruch zu Insomn. Die Beispiele, die folgen, sind dann nicht wirklich *Beispiele* (d.h. Fälle, in denen dieser Mechanismus operationell ist), sondern lediglich Vergleiche oder Analogien (Fälle, die dem Traummechanismus nur ähnlich sind, nicht aber auf diesem selben Mechanismus beruhen). Man kann die Bemerkung καὶ γὰρ κτλ. jedoch auch als *Erklärung* des vorigen Satzes betrachten: „Daß diese schwachen Bewegungen aus dem Wachzustand im Schlaf besser wahrnehmbar werden als im Wachzustand, erklärt sich daraus, daß *im allgemeinen* im Schlaf kleine Bewegungen als große erscheinen. Dies zeigt sich...“ Bei dieser Deutung sind die Beispiele wirkliche Beispiele dieses Mechanismus (von dem der Traummechanismus, der auf einer ‚Reaktivierung‘ zurückgebliebener Wahrnehmungen basiert, eine species ist). Das Problem besteht dann darin, wie man diese Beispiele innerhalb der Traumtheorie von Insomn. verantworten kann. Nichts weist darauf hin, daß es sich auch hier um Restwahrnehmungen aus dem Wachzustand handelt: Eher weisen die Präsensformen γινομένων, καταρρέοντος und γιγνομένης sowie die Tatsache, daß kein Beispiel aus dem visuellen Bereich geboten wird, darauf hin, daß es sich um mit dem Schlaf gleichzeitige Sinneserfahrungen handelt. Wenn man hier die Konsistenz der aristotelischen Theorie aufrechterhalten will, so soll man annehmen, daß es sich hier *nicht* um Beispiele von Traumerfahrungen handelt (vgl. Gallop 1990, 156 u. 162: „Aristotle does not call these phenomena 'dreams'.“). In dieser Hinsicht ist die Verwendung von οἴονται auffällig: Aristoteles schreibt nicht, daß man *träumt*, daß es donnert und blitzt usw., sondern nur, daß man *glaubt*, daß es donnert usw. Vielleicht ist also eine andere Art geistiger Erfahrung als das Träumen gemeint (zu denken wäre an die ab 462a 19 erwähnten Erfahrungen; dann aber ergibt sich ein Widerspruch zwischen Insomn. 462a 19–20 ἀσθενικῶς μέντοι καὶ οἷον πόρρωθεν und Div. 463a 11 μεγάλαι δοκοῦσιν).

Eine andere Lösung dieses Problems wäre, daß Aristoteles hier lediglich *innere Bewegungen* (Vorgänge im Körper) meint (vgl. Wijsenbeek-Wijler 1976, 237): Diese seien auch während des Schlafes wahrnehmbar und manifestieren sich in der Form von Träumen. Aristoteles erörtere hier nicht externe Bewegungen, weil er in diesem Passus nur an der Bedeutsamkeit der Träume aus medizinischem Gesichtspunkt interessiert sei. Aber dies bietet keine wirkliche Lösung: In Insomn. 460b 28ff. heißt es, daß das Träumen auf die Bewegungen sowohl externer wie interner Wahrnehmungs*reste* (αἰσθήματα) zurückgeht (s. „Allg. Bem.“ z. St.). Auch die Erfahrung körperlicher Vorgänge ist ja ein Wahrnehmungsakt (nämlich des Tastsinns). Zwar ist es nicht undenkbar, daß für Aristoteles die grundsätzliche Untätigkeit (ἀδυναμία τῆς χρήσεως) der Sinneswahrnehmung im Schlaf vor allem dem Wahrnehmen von *externen* Gegenständen gelte, und daß er es bezüglich interner Bewegungen durchaus für möglich hielt, daß man sie auch im Schlaf wahrnehmen kann; zwar ist eine solche Annahme in den Texten nirgends belegt, aber sie dürfte abzuleiten sein aus der engen Verbindung zwischen Tastsinn und Zentralsinn (Somn. 455a 23) und aus der Tatsache, daß dieser Zentralsinn im Schlaf immerhin eine gewisse Rolle zu spielen scheint (s. Anm. zu 461a 5). In dieser Weise wären dann die in a 12–16 genannten Beispiele innerhalb der Schlaftheorie des Aristoteles zu verantworten (obschon nicht sicher ist, wie gesagt, ob es sich bei allen drei Beispielen wirklich um interne Wahrnehmungen handelt;

außerdem geht es beim ersten und zweiten Beispiel nicht um Erfahrungen des Tastsinns, sondern des Gehörs und des Geschmacks). Wie dem auch sei, auch wenn Aristoteles eine aktuelle Wahrnehmung interner Bewegungen während des Schlafes für möglich hielt, so bleibt die Schwierigkeit, daß nach Insomn. 460b 28ff. das Träumen nicht mit derartigen aktuellen Wahrnehmungen identisch sein kann.

Wie schon gesagt wurde (Anm. zu a 11), sieht es danach aus, daß Aristoteles sich gar nicht um die Vermeidung eines Widerspruchs gekümmert hat (wenn er sich dessen überhaupt bewußt war). Die Beispiele aus a 12–16 dienen einem rein praktischen Zweck, nämlich der Erklärung oder Veranschaulichung des in a 7–11 dargelegten Mechanismus (s. zu diesem Problem auch S. 63ff.).

[2] Es ist schon häufig bemerkt worden (u. a. von Wijsenbeek-Wijler 1976, 236; Byl 1979b, 257), daß der Satz in 463a 5: ὅτι δεῖ σφόδρα προσέχειν τοῖς ἐνυπνίοις, der von Aristoteles als eine Ansicht der „geistig hochstehenden Ärzte" aufgeführt wird, dem Anfangssatz der hippokratischen Schrift De victu IV sehr ähnlich ist: περὶ δε τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοισιν ὅστις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὑρήσει πρὸς ἅπαντα (86, 1; vgl. auch 86, 2: ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα [d. h. die Wirkungen der Seele während des Schlafes] ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης). Außerdem hat man auch Ähnlichkeiten zwischen 463a 17–20 und Vict. I 2, 4 festgestellt, wo der hippokratische Verfasser die Wichtigkeit der Prognose – für die die Träume bedeutsam sind – begründet: οὐ γὰρ εὐθέως αἱ νοῦσοι τοῖσιν ἀνθρώποισιν ἐπιγίνονται, ἀλλὰ κατὰ μικρὸν συλλεγόμεναι ἀθρόως ἐκφαίνονται. πρὶν οὖν κρατεῖσθαι ἐν ἀνθρώπῳ τὸ ὑγιὲς ὑπὸ τοῦ νοσεροῦ, ἃ πάσχουσιν ἐξεύρηταί μοι, καὶ ὅπως χρὴ ταῦτα καθιστάναι ἐς τὴν ὑγιείην (vgl. Byl, ebd.). Nun läßt sich die Frage, ob es sich hier um einen direkten Verweis von Aristoteles auf Vict. handelt, wohl nie mit Sicherheit beantworten; aber daß Aristoteles diese Schrift gekannt hat, ist an sich nicht unwahrscheinlich (für andere Parallelen s. Byl 1980, 321 Anm. 32 und 325; vgl. auch Lefèvre 1972, 203–214; Ross 1955, 56–57, bezüglich Übereinstimmungen zwischen Juv. und Vict.). Auch treffen die Merkmale, aufgrund derer Aristoteles von χαρίεντες τῶν ἰατρῶν spricht (s. oben), für den Verfasser von Vict. durchaus zu: Es gibt im Corpus Hippocraticum wenige Schriften, die so explizit von „theoretischen" Grundlagen ausgehen wie Vict.; vgl. z. B. I 2: φημὶ δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς συγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι · γνῶναι μέν, ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς, διαγνῶναι δέ, ὑπὸ τίνων μερέων κεκράτηται; nicht ohne Grund wurde von W.D. Smith (1979, 44ff.) die bekannte und kontroverse Charakterisierung der hippokratischen Medizin in Platons Phaidros (270c 3–e 5) auf den Verfasser von Vict. bezogen. Ein weiteres Zeugnis der philosophischen Veranlagung des Verfassers wird für Aristoteles auch die Tatsache gewesen sein, daß das Interesse an Träumen gerade darin liegt, daß sie die *Ursprünge* (ἀρχαί) von Krankheiten sichtbar machen.

Es ist also nicht unwahrscheinlich, daß Aristoteles bei οἱ χαρίεντες τῶν ἰατρῶν u. a. an den Verfasser von Vict. IV gedacht hat. Zu beachten ist aber, daß die Berücksichtigung von Träumen als Hinweise auf den körperlichen Zustand des Patienten auch an zahlreichen anderen Stellen im CH belegt ist (ausdrücklichst in Hebd. Kap. 45; aber diese Schrift ist wahrscheinlich nacharistotelisch [zur Beziehung zwischen Vict. und Hebd. s. Palm 1933, 70ff.; Diller 1959, 48–49]; andere Belege: Epid. I 23; Hum. 4; Flat. 14; Aff. int. 48; Prorrh. I 5; Coac. 89 und 587; MS 15, 6 [Belege bei Joly 1984, 296]). Aristoteles kann also auch an andere Ärzte gedacht haben. Dies wird noch von der Möglichkeit kompliziert, daß Vict. IV vielleicht eine Kompilation älterer Traumbücher ist, welche Aristoteles bekannt gewesen sein dürften (vgl. van Lieshout 1980, 185ff.).

Welche Rolle spielt dieser medizinische Gedanke in der hiesigen Argumentation? Einerseits

bekommt man den Eindruck, daß das Zeugnis der hochstehenden Ärzte für Aristoteles zwar der Anlaß für seine Untersuchung des Zusammenhangs zwischen Träumen und Körpervorgängen ist, daß aber die Begründung dieses Zusammenhangs völlig auf seinen eigenen Voraussetzungen basiert. Dies gilt sowohl für den Gedanken, daß schwache Bewegungen im Schlaf besser bemerkt werden als im Wachzustand (wozu die Traumtheorie von Insomn. 2 und 3 die Grundlage liefert), wie für die Ansicht, daß die Anfänge von Krankheiten klein sind, welche mit der allgemeinen Behauptung begründet wird, daß „aller Dinge Ursprünge klein sind“ (μικραὶ πάντων αἱ ἀρχαί). Außerdem gibt es solche wichtige Unterschiede zwischen den psychologischen Ansichten des Verfassers von Vict. und denen des Aristoteles, daß in dieser Hinsicht unmöglich von Beeinflussung die Rede sein kann. In Vict. IV 86 heißt es, daß im Wachzustand die Seele sich verteilt und dem Körper dient und die Wirkungen des Körpers ausführt, während im Schlaf (d. h. wenn der Körper schläft) die Seele wirksam bleibt: Sie zieht sich auf sich selbst zurück (διοικεῖ τὸν ἑωυτῆς οἶκον) und führt alleine die Funktionen des Körpers aus (Erkennen, Sehen, Hören, Spazieren, Tasten, Erfahren von Schmerzen, Überlegen; zu dieser Seelenauffassung: Palm 1933, 44–47; Joly 1984, 296–297; van Lieshout 1980, 100–103; Cambiano 1980, 87–96). Diese Theorie ist in mehreren Hinsichten (Auffassung vom Verhältnis zwischen Körper und Seele und von einer Tätigkeit aller kognitiven Funktionen während des Schlafes) von der Psychologie von De anima und der Parva Naturalia grundsätzlich verschieden (vgl. Palm 1933, 59: „Während für Aristoteles die Träume nur κινήσεις φανταστικαί ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις sind (3.462 a 8–11), sind sie hier [Vict. IV] ein wirkliches γινώσκειν und ἐνθυμεῖσθαι der wachen Seele, wie z. B. sich auf den Körper beziehende Träume ein Sehen seiner παθήματα sind.“ Vgl. auch Cambiano, 94 Anm. 1.). Man könnte also sagen, daß Aristoteles kraft seiner eigenen theoretischen Ansichten das Zeugnis der χαρίεντες τῶν ἰατρῶν *begründet* und daß er damit tut, wozu er sich als Naturforscher (φυσικός) berechtigt glaubt, nämlich vom naturwissenschaftlichen Blickpunkt medizinische Themen zu untersuchen: Die Bedeutung von Träumen liegt ja darin, daß sie die ἀρχαί von Krankheiten sichtbar machen, und als solche interessierten sie gerade auch den Naturforscher. Das aristotelische Verfahren steht also mit den oben (zu a 4–5) erwähnten methodologischen Betrachtungen aus Sens. und Resp. völlig im Einklang.

Andererseits scheint Aristoteles durch seine Anerkennung dieser medizinischen Ansicht in beträchtliche Schwierigkeiten zu geraten, weil, wie oben gezeigt wurde, die naturwissenschaftliche Begründung dieser Ansicht ihn mit den wichtigsten Grundsätzen seiner Traumtheorie in Konflikt zu bringen scheint. Ein ähnliches Verfahren wird sich auch später im Text ergeben (464 a 6–19), wenn Aristoteles sich mit der Traumtheorie des Demokrit auseinandersetzt. Zwar ist in beiden Kontexten unsicher, ob es sich wirklich um einen Widerspruch handelt (s. oben [1] und unten „Allg. Bem.“ zu 464 a 6–19), aber es gibt in den Texten keine eindeutigen Anzeichen einer absichtlichen Berücksichtigung dieses Problems durch Aristoteles selbst.

463 a 21–31 *Paraphrase:* Aber auch die Möglichkeit, daß Träume, jedenfalls einige von ihnen, als Ursachen von mit dem Trauminhalt korrespondierenden Handlungen auftreten, ist keineswegs implausibel. Dies läßt sich nämlich in der folgenden Weise erklären: Es ist aus der Erfahrung bekannt, daß, wenn wir im Begriff sind, eine Handlung zu verrichten, oder damit beschäftigt sind oder sie verrichtet haben, wir häufig in klaren und lebhaften Träumen von diesen Handlungen träumen und sie in unseren Träumen verrichten. Der Grund ist, daß in diesem Fall die geistige Aktivität des Träumens ihren Anfangspunkt im Wachzustand hat und von geistigen Bewegungen aus dem Wachzustand vorbereitet worden ist. Die Erklärung für das Ursachesein der Träume liegt nun im folgenden: Es ist notwendig, daß in derselben Weise, aber dann

umgekehrt, auch die Bewegungen, die sich während des Schlafs zeigen, Anfangspunkt der tagsüber verrichteten Handlungen sind, weil seinerseits auch der Gedanke an diese Handlungen in den nächtlichen Traumbildern vorbereitet worden ist. Auf diese Weise ist es also einigen Träumen möglich, sowohl als Zeichen wie als Ursache aufzutreten.

a 21–23 „Daß aber wenigstens einige ... nicht implausibel" (ἀλλὰ μὴν καὶ ἔνιά γε ... οὐκ ἄλογον): Hier beginnt die Untersuchung zum Realitätswert der anderen Möglichkeit (die 462b 27–30 nur noch theoretisch war), daß das Voraussehen wirklicher Ereignisse durch Träume darin besteht, daß Träume als Ursachen dieser Ereignisse auftreten. Die Kombination von ἀλλὰ μὴν καί mit οὐκ ἄλογον weist darauf hin, daß der hier geäußerte Gedanke offenbar weniger selbstverständlich ist als derjenige, der in a 4–5 geäußert wurde (der ja mit einem Appell an die Autorität der Fachleute verstärkt wurde).

„wenigstens einige": Das Gesagte gilt nicht für alle Träume oder für alle Handlungen: Es kann manchmal passieren, daß ein Traum Ursache einer Handlung ist oder daß eine Handlung auf einen Traum zurückgeht, aber es liegt kein notwendiger Zusammenhang vor (vgl. das Fieberbeispiel in 462b 29–30).

„Erscheinungen": Träume sind φαντάσματα, Effekte der Vorstellung (vgl. Insomn. 459a 19; 461a 18; 462a 16; a 30; 462b 8) und können als solche Ursachen von Handlungen sein, denn im allgemeinen spielen nach Aristoteles bei jeder Handlung φαντάσματα die Rolle von Wirkursache: Die Vorstellung (φαντασία) bereitet das Streben (ὄρεξις) vor, indem sie dem Subjekt die Gegenstände der Sinneswahrnehmung als Gegenstände des Strebens oder der Vermeidung erscheinen läßt (διωκτὸν ἢ φευκτόν; vgl. An. 428b 10–17; 429a 4ff.; 432b 8ff.; 433b 26–434a 10; MA 702a 17–18; vgl. Nussbaum 1978, 221–270; Watson 1982; Labarrière 1984, 26–30). Die Verwendung von φαντάσματα (hier wie in a 29–30) statt *ἐνύπνια kann ihren Grund darin haben, daß Aristoteles die hiesige Erklärung menschlicher Handlungen mit seiner allgemeinen Bewertung der Rolle der φαντασία beim menschlichen Handeln verknüpfen will.

„der jeder (von ihnen) entsprechenden Handlungen" (τῶν οἰκειῶν ἑκάστῳ πράξεων): Es ist schwierig zu entscheiden, ob ἑκάστῳ auf φαντάσματα zurückverweist oder sich auf die träumende/handelnde Person bezieht. Bei der ersten Möglichkeit (vertreten von Hett; Tricot; Beare) wird mit dieser Bestimmung eine (vielleicht ziemlich überflüssige) Betonung der Korrespondenz zwischen Trauminhalt und Handlung beabsichtigt: Der Traum ist nur als Ursache zu betrachten, wenn die Handlung seinem Inhalt entspricht, z. B. indem man handelt, wie man im Traum gehandelt hat, oder indem das im Traum Gesehene der Zweck der Handlung ist usw. (vgl. An. 428b 14: πολλὰ κατ' αὐτὴν [sc. τὴν φαντασίαν] καὶ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ ἔχον und An. 429a 4: καὶ δὶα τὸ ἐμμένειν καὶ ὁμοίας εἶναι ταῖς αἰσθήσεσι, πολλὰ κατ' αὐτὰς [sc. φαντασίας] πράττει τὰ ζῷα). Gegen diese Deutung wäre aber einzuwenden, daß zu einer solchen Bestimmung die Verwendung von οἰκεῖος vielleicht nicht auf der Hand liegt (dann wäre eher ὅμοιος oder eine Bestimmung mit κατά zu erwarten): Es ist ja schwerlich denkbar, daß Aristoteles einen Traum als die οἰκεία αἰτία einer Handlung bezeichnen würde (vgl. Meteor. 346a 30). Bei der anderen Möglichkeit (vertreten von Ross und Mugnier) bedeutet οἰκεῖος „charakteristisch" und soll die Bestimmung zum Ausdruck bringen, daß nur bei Handlungen, deren Motivierung im individuellen oder privaten Bereich liegt, Träume als Ursachen in Betracht kommen (vgl. auch Rolfes: „Handlungen, die zu den persönlichen Lebensgewöhnheiten gehören") – nicht etwa bei Handlungen, zu denen man gezwungen wird oder welche das öffentliche Leben mit sich bringt; dort liegt die Ursache gewiß nicht im Träumenden. Bei dieser Deutung ließe sich die Bestimmung vielleicht auch im Hinblick auf den Gegensatz zu 463b 1–2 verstehen: ὧν μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή. – Zu οὐκ ἄλογον vgl. oben 462b 19; b 21; 463a 6.

463a 23–25 „Denn genauso wie ... verrichten“ (ὥσπερ γὰρ μέλλοντες ... πράττομεν): Die Art und Weise, wie Träume Ursachen von Handlungen sein können, wird anhand eines Vergleichs mit der umgekehrten Situation (Handlungen als Ursachen von Träumen) erklärt, offensichtlich weil diese letztere ein Erfahrungsergebnis ist, das jeder kennt: So wird vom Bekannten zum Unbekannten argumentiert. Derselbe Mechanismus, kraft dessen Träume auf die vom Träumenden verrichteten Handlungen zurückgehen können, liegt auch dem Umgekehrten zugrunde. Es wird zwischen zwei verschiedenen Situationen verglichen: Im ersten Fall ist der Traum Ergebnis der im Wachzustand verrichteten (oder zu verrichtenden) Handlung, d.h. Ergebnis der geistigen Aktivität, die mit dieser Handlung einhergeht; im zweiten Fall ist die Handlung Ergebnis des Traums. Auffällig ist, daß zur ersten Situation auch μέλλοντες πράττειν (wie ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες und πεπραχότες) gerechnet wird: Dies bezieht sich offenbar darauf, daß man vorhat, eine bestimmte Handlung zu verrichten, aber *vor* diesem Verrichten von der Handlung träumt: Der Traum ist hier Ergebnis der geistigen Aktivität (das Vorhaben), die der Handlung vorangeht. Z.B.: Ich muß nächste Woche einen Vortrag halten, was mich geistig sehr beschäftigt und nervös macht, so daß ich davon träume. Zu beachten ist übrigens, daß diese Situation ein sehr geeignetes Beispiel eines als „Zeichen“ (σημεῖον) auftretenden Traums bietet; vielleicht ist es aufgrund dieser Zeilen (a 23–25), daß am Ende des Abschnitts die Folgerung lautet, daß einige Träume sowohl Zeichen wie Ursachen sein können (a 30–31; s. dazu unten). – ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες bezieht sich offenbar auf Handlungen, welche länger als einen Tag andauern (z.B. das Schreiben eines Aufsatzes oder das Anstreichen eines Hauses), πεπραχότες auf Handlungen, die bereits abgeschlossen sind.

„in klaren Träumen damit beschäftigt sind“ (εὐθυονειρίᾳ τούτοις σύνεσμεν): Das Wort εὐθυονειρία findet sich in dieser Schrift auch in 464b 7 und b 16, das Adjektiv εὐθυόνειρος in 463b 16 und in 464a 27, sonst nur noch in EE 1248a 40 (bezüglich der Melancholiker: vgl. 463b 16). Außerhalb der aristotelischen Schriften findet sich das Wort erst wieder bei Plutarch (Def. Orac. 437 d-e), eine Stelle, die offensichtlich auf Div. 463b 15–22 zurückgeht. Das Wort wird von den Übersetzern manchmal wiedergegeben mit „klare/lebhafte (‚vivid‘) Träume habend“, manchmal mit „richtige (‚veridical‘) Träume habend“ (vgl. auch Effe 1970, 85 Anm. 49), manchmal auch mit „prophetische Träume habend“. Daß die erste Deutung die richtige ist, geht aus den Stellen 464b 7 und b 16 hervor: Dort heißt es, die Deutung von Träumen sei schwierig; weil die meisten Träume verwirrt und verzerrt sind, müsse man für ihre Interpretation über das Vermögen verfügen, in einer heterogenen Menge von Bildern Ähnlichkeiten zu erkennen. Nur, so sagt Aristoteles, bei εὐθυονειρίαι sei die Deutung jedem möglich; in anderen Fällen müsse man sich an einen professionellen Traumdeuter wenden, denn „Bewegung vernichte die Klarheit des Traums“. Es ergibt sich, daß εὐθυονειρία hier nicht „richtige“ oder „prophetische“ Träume bedeuten kann, weil ja auch die verzerrten Traumbilder (die εἴδωλα διαπεφορημένα καὶ διεστραμμένα, die den εὐθυονειρίαι gegenübergestellt werden) eine zukunft- oder wirklichkeitsbezogene Bedeutung haben können: Es ist ja eben die Aufgabe des Traumdeuters, diese festzustellen. Das Wort bedeutet also „klare Träume haben“ (vgl. Gallop 1990, 37–38, 182); die Kombination mit εὐθυ- ist so zu verstehen, daß die Beförderung der Sinnesbewegungen von den Sinnesorganen zum Herzen gerade und ununterbrochen gewesen ist, so daß das Traumbild in unmittelbarem Zusammenhang zum ursprünglichen Wahrnehmungseindruck steht (Bussemaker: „recto tramite incedentibus somniis“; vgl. Insomn. 461a 14ff. und die Verwendung von εὐθυπορεῖσθαι in Mem. 453a 25, ebenfalls bezüglich der „Bewegungen“ im Körper, auf denen die geistigen Vorgänge [Erinnerung, Träume] basieren). Aus dieser Bedeutung ergeben sich tatsächlich als mögliche Konnotationen „richtig“ und „prophetisch“, welche an den Stellen 464a

27 und 463b 16 sowie EE 1248a 40 durchaus anwesend sind, nicht aber in 464b 7 und b 16 und an der hiesigen Stelle 463a 25: Hier bedeutet die Bestimmung εὐθυονειρία eindeutig, daß in den erwähnten Fällen ein klarer und direkter Zusammenhang zwischen dem Traum und der wirklichen Handlung vorliegt (vgl. Michael 80, 5–6: οὕτως γὰρ εὐθυονειροῦμεν, ὡς μὴ ἄλλο τι, ἀλλ' ἐκεῖνο αὐτὸ ἀπαραλλάκτως θεᾶσθαι, ὅπερ ἐπράττομεν). Dies wird auch von καὶ πράττομεν unterstrichen: Wir verrichten eben diese Handlungen in unseren Träumen.

„damit beschäftigt" (τούτοις σύνεσμεν): Es ist unnötig, (mit Ross) das überlieferte τούτοις in ταύταις zu ändern (in bezug auf πράξεσιν): Diese Art grammatisch nicht ganz korrekter Verweise findet sich bei Aristoteles häufig.

Der Gedanke, daß wir in unseren Träumen erleben, was uns beim Tag beschäftigt hat (eine Erfahrung, die jeder Mensch kennt), ist eine direkte Konsequenz der aristotelischen Traumtheorie von Insomn. Kap. 3; er findet sich auch bei Herodot VII 16 (dazu van Lieshout 1970, 234–238 und 242–254); Platon, Resp. 571 cff. und [Hipp.] Vict. IV 88 (dazu Byl 1979b, 257).

a 25–26 „der Grund ist, daß ... Ursprünge" (αἴτιον δ' ὅτι ... ἀρχῶν): Aristoteles erklärt, wodurch die genannte Erfahrung verursacht wird, weil dasselbe auch demjenigen, worauf es ihm im folgenden ankommen wird, zugrunde liegt.

„vorbereitet" (προωδοποιημένη): Das Wort προοδοποιεῖν bedeutet „vorbereiten", „den Weg bereiten für"; Aristoteles verwendet es mehrmals zur Bezeichnung einer physiologischen Prädisposition oder Empfindlichkeit zu bestimmten Leidenschaften oder sensitiven Erfahrungen; die „vorbereitenden" Faktoren sind dann Kälte oder Wärme, Feuchtigkeit oder Trockenheit, Lebensalter (vgl. Probl. 867a 39; 954b 12; Rhet. 1389b 31; PA 650b 28; zur vorbereitenden Rolle der φαντασία s. auch MA 702a 17: τὰ μὲν γὰρ ὀργανικὰ μέρη παρασκευάζει ἐπιτηδείως τὰ πάθη, ἡ δ' ὄρεξις τὰ πάθη, τὴν δ' ὄρεξιν ἡ φαντασία· αὕτη δὲ γίνεται ἢ διὰ νοήσεως ἢ δι' αἰσθήσεως). Der Gedanke ist also, daß gewisse Stimuli aus dem Wachzustand den Träumenden zu dem auf diese Stimuli bezogenen Traumvorgang prädisponieren.

ἡ κίνησις ist die Traum-„Bewegung", die den Traumvorgang verursacht; ἀπὸ τῶν μεθ' ἡμέραν ἀρχῶν ist entweder mit προωδοποιημένη oder mit ἡ κίνησις zu verbinden: Im ersten Fall heißt es, „daß die Bewegung (des Traums) vorbereitet worden ist durch die Anfangspunkte aus dem Wachzustand", aber dann wäre vielleicht ὑπό erforderlich; im zweiten Fall heißt es, „daß die Bewegung, die von den Anfangspunkten aus dem Wachzustand stammt, unterwegs ist". Mit den ἀρχαί sind sensitive Eindrücke gemeint.

a 27–30 „so ist es notwendig, daß umgekehrt ... vorbereitet worden ist" (οὕτω πάλιν ἀναγκαῖον ... νυκτερινοῖς): Die einzige Berechtigung der Rede von „Notwendigkeit", die sich erkennen läßt, liegt in der Weise (οὕτω ... διὰ τὸ προωδοποιῆσθαι κτλ.), in der das Gesagte vor sich geht: „Es ist notwendig, daß, wenn der Vorgang in umgekehrter Richtung stattfindet, er in dieser Weise stattfindet" (weil nämlich das in a 23–25 Gesagte auf eben diesem Mechanismus beruht; vgl. Beare: „exactly so, but conversely, it must happen etc."). Eine andere Möglichkeit wäre, das ἀναγκαῖον als einen rhetorischen „overstatement" aufzufassen, der dann von πολλάκις („häufig") wieder eingeschränkt wird: „Es ist notwendig, daß (jedenfalls) häufig ..." (zum derartigen Gebrauch von ἀναγκαῖον s. Lloyd 1987, 302).

„Ursprung ... vorbereitet" (ἀρχήν ... προωδοποιῆσθαι): Dieselbe Terminologie wie in a 25–26, nun aber sind die Rollen umgekehrt: Die Bewegungen im Schlaf (die Träume) treten als Anfangspunkte für die Handlungen des Wachzustands auf, weil jetzt umgekehrt der Gedanke (τὴν διάνοιαν) an diese Handlungen (τούτων bezieht sich auf πράξεων) in den nächtlichen Vorstellungsbildern vorbereitet worden ist. Zum Verhältnis zwischen ἀρχή und αἴτιον s. Anm. zu 462b 26. Erneut (s. Anm. zu a 21) findet sich der offenbar absichtliche

Gebrauch von φαντάσματα (statt ἐνύπνια) im Hinblick auf ihre Rolle als Wirkursache von Handlungen.

Ich sehe keinen einzigen Grund (gegen Wijsenbeek-Wijler 1976, 237–238, und Bodéüs 1987) anzunehmen, daß Aristoteles hier gleichsam die Freudsche Theorie von „unbewußten Trieben“ als Impulse von Handlungen verträte: Wie gesagt, ist es für ihn ganz normal, daß φαντάσματα als Anfangspunkt einer kausalen Reihe, aus der sich als Resultat eine Handlung ergibt, auftreten. Hier von „unbewußt“ zu reden, ist unnötig, irreführend und vielleicht sogar unrichtig; denn es ist keineswegs sicher, ob man sich nach Aristoteles in der hier erörterten Lage des Traums und seiner die Handlung motivierenden Rolle nicht „bewußt“ ist (d. h. in Aristoteles' Terminologie: (μὴ) λανθάνειν).

463a 30–31 „In dieser Weise können also ... Ursachen sein“ (Οὕτω μὲν οὖν ἐνδέχεται ... αἴτια εἶναι): Auf μὲν οὖν folgt im nächsten Satz δέ: Der erste Satz faßt zwar das vorhergehende zusammen, tut dies aber im Hinblick auf das folgende, wo ein neues Item (hier sogar ein entgegengestelltes) zur Sprache gebracht wird. Vgl. den Übergang zwischen Mem. und Somn. (453b 8ff.: περὶ μὲν οὖν μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν ... εἴρηται· περὶ δὲ τοῦ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως σκεπτέον κτλ.) und zwischen Somn. und Insomn. (458a 26–33) sowie unten in 464b 16–18.

Zu diesem Satz gibt es zwei Deutungsmöglichkeiten: Man kann ihn als zusammenfassenden Abschluß des ganzen Textteils a3–30 auffassen, also als Schlußfolgerung der Untersuchung, ob es in Wirklichkeit Fälle gibt, in denen Träume als Zeichen oder als Ursachen wirklicher Ereignisse auftreten. οὕτω bezieht sich dann im besonderen sowohl auf a7–21 wie auf a27–30. Diese Deutung fordert aber, daß man καὶ σημεῖα καὶ αἴτια εἶναι im folgenden Sinne auffaßt: „Manche Träume sind Zeichen, manche sind Ursachen“ (vgl. a3: τὰ μὲν αἴτια, τὰ δὲ σημεῖα); die Verwendung von καὶ ... καί versteht sich dann daraus, daß beide Möglichkeiten zutreffen (vgl. An. 428b 16: ἐνδεχομένη ὑπάρχειν ... καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ). Daraus wäre dann auch verständlich, aus welchem Grund nach a21 nicht explizit geschlossen wird, daß in bestimmten Fällen Träume wirklich als Zeichen auftreten: Diese Schlußfolgerung würde sich dann erst hier finden (wohl im Hinblick hierauf wird das erste καί in ζ η ausgelassen).

Die zweite Möglichkeit ist, daß man den Satz nur auf den Abschnitt a21–30 und οὕτω auf a22–30 bezieht. Dies ergibt einen Sinn, denn in der in a23–26 beschriebenen Situation ist ja der Traum als Zeichen der Handlung zu betrachten (Zeichen einer zukünftigen Handlung bei μέλλοντες πράττειν, Zeichen einer gegenwärtigen oder vergangenen Handlung bei ἐν ταῖς πράξεσιν ὄντες und πεπραχότες), während er in der ab a27 beschriebenen Situation als Ursache (ἀρχή) auftritt. Diese Deutung läßt sich besser mit der Verwendung von καὶ ... καί und von ἔνια in Einklang bringen: Dieselben „einigen Träume“ (ἔνια), nämlich die Träume, die sich auf Handlungen beziehen, können im Hinblick auf diese Handlungen sowohl als Ursachen wie als Zeichen auftreten (so Bussemaker: „Ad hunc igitur modum e somniis nonnulla tum signum, tum causas esse licet“ und Hett: „for some dreams to be both signs and causes“).

a 31–b 11 *Paraphrase:* Von den meisten Träumen hat es aber den Anschein, daß sie mit den Ereignissen, die darin vorausgesehen werden, lediglich zusammenfallen. Dies gilt am deutlichsten für alle Träume, deren Inhalt den Erfahrungsbereich des Träumenden überschreitet, oder mehr im allgemeinen für Träume, die nicht von Ereignissen handeln, deren Ursache im Träumenden selbst liegen könnte, sondern etwa von einer Seeschlacht oder von Ereignissen, die in großer Entfernung stattfinden. Wenn solche Träume mit wirklichen Ereignissen übereinstimmen, geschieht das offenbar in derselben Weise, wie es einem passieren kann, daß man sich an etwas Bestimmtes erinnert und daß im nächsten Moment dieses Bestimmte plötzlich auftaucht. Denn nichts verhindert, daß auch im Schlaf solche Dinge stattfinden, ja es ist sogar völlig gemäß der Erwartung, daß solche Fälle

von Zusammentreffen häufig stattfinden. Wie nun in der analogen Situation das Sicherinnern an eine bestimmte Person weder Zeichen noch Ursache davon ist, daß man ihr begegnet, so ist auch bei den erwähnten Fällen von Weissagung im Schlaf der Traum weder Zeichen noch Ursache davon, daß er sich für den Träumenden verwirklicht, sondern er trifft nur mit dem Ereignis zusammen. Hieraus erklärt sich auch die Tatsache, daß viele Träume nicht in Erfüllung gehen: Denn das Zusammentreffen eines bestimmten Traums mit einem entsprechenden Ereignis passiert weder immer noch in den meisten Fällen.

a 31–b 1 „Aber die meisten ... Zusammentreffen" (τὰ δὲ πολλὰ συμπτώμασιν ἔοικε): Zum Verhältnis dieses Satzes zum vorangehenden s. vor. Anm. Bei τὰ πολλά ist (ἐνύπνια) zu verstehen; ἔοικε + Dat. im Sinne von „aussehen wie", „den Anschein haben von" (vgl. Ruijgh 1986, 156–157). Derselbe Ausdruck (ἔοικε in Verbindung mit συμπτώμασι) findet sich in Met. 1093 b 17 und HA 620 b 35: Dort handelt es sich ebenfalls um Tatsachen oder Sachverhalte, zwischen denen *nach der Meinung anderer Denker* ein Zusammenhang entweder von der Art von Ursache (die Stelle in der Met.: die Zahlen als ἀρχαί der Dinge) oder von der Art von Zeichen besteht (die Stelle aus HA: Die Anwesenheit des „Anthias"-Fisches als Zeichen der Abwesenheit von Raubtieren), aber dieser Zusammenhang wird von Aristoteles geleugnet: Es handelt sich s.E. in beiden Fällen nur um συμπτώματα (zu einer vergleichbaren Argumentation s. auch Pol. 1274 a 12).

„Fälle von Zusammentreffen": Zur Diskrepanz zwischen der griechischen und der deutschen Ausdrucksweise s. Anm. zu 462 b 27; gemeint ist, daß die meisten Träume (im Gegensatz zu den soeben erwähnten „einigen") mit den Ereignissen, die den Trauminhalten ähnlich sind, lediglich zusammenfallen, ohne daß sie mit diesen in irgendeinem kausalen Zusammenhang stehen.

b 1–3 „vor allem alle außergewöhnlichen ... ereignen" (μάλιστα δὲ τὰ ὑπερβατὰ πάντα ... συμβαινόντων ἐστίν): zum griechischen Text: Der Satz ist so aufzufassen, daß bei ὑπερβατὰ πάντα (ἐνύπνια) zu ergänzen ist und daß ὑπερβατά den Trauminhalt charakterisiert, d. h. das Ereignis, von dem man träumt (s. unten). Daraus ergibt sich die Möglichkeit, das Relativpronomen ὧν (das sich ebenfalls grammatisch auf das zu ergänzende [ἐνύπνια] bezieht) inhaltlich als bezüglich des Trauminhalts aufzufassen: „Träume, (welche von Ereignissen handeln,) deren Ursprung nicht in den Träumenden selbst liegt." Dies ergibt einen Sinn im Hinblick auf die Frage nach der Bedeutung der Bestimmung ὧν μὴ ... ἀρχή (s. unten). Es liegt also dem Gehalt nach ein Unterschied zwischen Traum und Trauminhalt vor, der im Text aber nicht klar zum Ausdruck gebracht wird: Grammatisches Antezedens von ὧν bleibt (τὰ ἐνύπνια), wie auch aus dem Anschluß mit ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας κτλ. hervorgeht: „Träume, deren Ursprung nicht in den Träumenden selber liegt, sondern (die) von einer Seeschlacht handeln." Das merkwürdig isolierte ἐστίν ist dann als finite Form im Relativsatz aufzufassen und mit περὶ ναυμαχίας κτλ. zu verbinden: „(die) von einer Seeschlacht *handeln*". In Abweichung von Siweks Text soll τε ausgelassen werden (es fehlt in α β γ N P So. und den alten Editionen), und καί ist explikativ aufzufassen, denn es handelt sich nicht um zwei einander ausschließende Gruppen, sondern die Worte ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή sind eine allgemeinere, abstraktere Umschreibung einer Gruppe, von der τὰ ὑπερβατά eine Teilsammlung ist (vgl. dasselbe Verhältnis in 464 a 1–4). Dies ergibt sich daraus, daß die Worte περὶ ναυμαχίας καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων inhaltlich offensichtlich Beispiele von ὑπερβατὰ (ἐνύπνια) enthalten, grammatisch aber mit demselben Antezedens zu verbinden sind wie ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή; vor περί wäre ein Relativum (ἃ) zu ergänzen: „Träume, deren Ursprung nicht in den Träumenden selbst liegt, sondern die von einer Seeschlacht und von weit entfernten Ereignissen handeln." Schließlich verdient das von allen Hss. überlieferte ἀλλὰ περὶ ναυμαχίας den Vorzug im Vergleich zu οἷον περὶ ναυμαχίας, das man bei Sophonias und Theodoros Metochites findet (und das von Biehl übernommen wird),

weil sonst das am Ende stehende ἐστίν völlig isoliert bleibt (eine andere Möglichkeit wäre, daß der Text ursprünglich lautete: καὶ ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχὴ ἐστίν, und daß οἷον ... συμβαινόντων eine aufgrund von 462b 24–25 und 464a 1–2 später eingefügte Explikation ist; folglich würde dann οἷον wegen des isolierten ἐστίν in ἀλλά korrigiert; aber darüber läßt sich nur spekulieren, und die Tatsache bleibt, daß alle Hss. ἀλλά haben; außerdem beabsichtigt Sophonias hier [41, 28–29] offensichtlich nicht, den Text wörtlich wiederzugeben: καὶ ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή, οἷον περὶ ναυμαχίας τῆς ἐν Περσίδι γινομένης καὶ τῶν ἄλλων τῶν πόρρω συμβαινόντων). Störend sind schließlich die Druckfehler in den Textausgaben von Ross und Siwek (im Text αὑτοῖς, im Apparat αὐτοῖς): Es soll offenbar αὑτοῖς gelesen werden (so auch Drossaart Lulofs).

μάλιστα ist zu ἔοικε zu ziehen: Bei den erwähnten Träumen ist die Ähnlichkeit zu συμπτώματα am deutlichsten zu erkennen. ὑπερβατός bedeutet „überschreitend“, „übertreffend“, „über etwas hinausgehend“ (vgl. Aischylos, Agamemnon 428). Das Wort bezieht sich hier offenbar auf den Trauminhalt: „Alle Träume, die von Dingen handeln, welche den Bereich des Träumenden übersteigen“, z. B. Dinge, die sich in großer Entfernung ereignen; vgl. auch ὑπερόριος unten, 464a 1 (Michael 81, 2–3: λέγω δὲ ὑπερβατὰ τὰ ὑπὸ ἄλλων πραχθησόμενα καὶ ἁπλῶς, ὧν μή ἐστιν ἐν ἡμῖν ἡ ἀρχή). (Aus der Verwendung von ὑπερβατός [im Gegensatz zu συγκεχυμένη] zur Charakterisierung der Wortfolge in einem Satz [Rhet. 1435a 37: „umgesetzt“, „verstellt“] ergäbe sich auch noch eine andere theoretische Deutungsmöglichkeit: Träume mit „verzerrtem Inhalt“, in denen sich die Reihenfolge der Ereignisse [im Vergleich zum normalen Verlauf] geändert hat; aber diese Möglichkeit gibt im Kontext keinen Sinn).

„bei denen der Ursprung ... liegt“ (ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή): Zur Deutung und Konstruktion von ὧν s. oben; zum Ausdruck vgl. EN 1110 a 17; 1113 b 32. Unklar ist, welcher der Referent von ἡ ἀρχή ist: Ist [i] der Anfangspunkt (die Ursache) des Traums oder [ii] der Anfangspunkt des Ereignisses, das im Traum vorausgesehen wird, gemeint (die ἀρχὴ τοῦ ἀποβῆναι, vgl. b 8)? Vgl. die Übersetzungen von Ross („and those that have not their sources in ourselves“) und Mugnier („et dont le principe n'est pas en nous“) einerseits und von Hett („and those in which the initiation of fulfilment does not lie within the dreamer“); Beare („and those in the fulfilment of which the dreamers have no initiative“); Gallop („all that are outlandish or concern matters where no causal initiative lies in the dreamers themselves“) und Sylv. Maurus („et praesertim quando eventus sunt tales, ut nullum eorum principium sit in nobis“) andererseits. Neutraler, aber weiter vom Text entfernt, sind Tricot: „et ceux dans lesquels le sujet n'exerce aucun initiative“ und Gohlke: „deren Inhalt man nicht selbst in der Hand hat“. Bei [i] soll die Bestimmung ὧν μὴ κτλ. besagen, daß die Träume in diesen Fällen auf externe Ursachen zurückgehen, offenbar im Gegensatz zu den im vorigen behandelten Fällen, wo der Traum auf körperliche Störungen (463a 4) oder auf Gedanken (a 29) des Träumenden zurückgeht. Dies ist inhaltlich relevant, obschon zu beachten ist, daß die ab a 4 erwähnten Fälle nur als Beispiel (οἷον) einer offenbar auf mehrere Situationen anwendbaren Möglichkeit gegeben werden: Tatsächlich findet sich später in der Schrift (464a 1 ff.) eine Berücksichtigung der Möglichkeit, daß *äußere* Stimuli den Traum verursachen. Nicht ganz einleuchtend ist aber, weshalb es nach Aristoteles wahrscheinlich ist, daß das Vorhersehen in diesen Fällen auf Zusammenfall beruht; schließlich ist es für Aristoteles ganz normal, daß Träume auf die Wahrnehmungen externer Objekte zurückgehen (vgl. Insomn. 460b 28 ff.).

In dieser Hinsicht paßt [ii] besser in den Kontext: Träume, bei denen der Anfangspunkt *ihrer Verwirklichung* nicht im Träumenden selbst liegt (wie bei einer Seeschlacht oder bei Ereignissen bei den Säulen des Herakles). Zwar ist es zu bezweifeln, ob sich dem griechischen Text dieser

Sinn abgewinnen läßt (vgl. die ähnliche Schwierigkeit in 464a 3). Für sie spricht aber, daß die Bestimmung ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή syntaktisch auf gleicher Linie mit ὑπερβατά steht und somit ebenfalls den Traum*inhalt* charakterisiert: Es sind Träume gemeint, die von Dingen handeln, deren Ursprung oder Ursache nicht in den Träumenden selbst liegt. Auch bei dieser Deutung ergibt sich ein sinnreicher Gegensatz zu den Träumen aus Abschnitt 463a 3–30: Diese Träume bezogen sich auf Tatsachen, deren Ursprung *in den Träumenden selbst* lag. Das Ziel der Bestimmung liegt dann darin zu betonen, daß in diesen Fällen der Vorgang, in dem eine Ursache A einen Effekt B bewirkt, sich völlig unabhängig vom Träumenden vollzieht und daß der Traum mit diesem Vorgang in keinem einzigen kausalen Verhältnis steht: Hinsichtlich des Ereignisses, das sich vollzieht, ist der Traum, in dem ein solches Ereignis vorausgesehen wird, lediglich ein σύμπτωμα.

„Seeschlacht": Beispiel eines so umfangreichen Ereignisses, daß es ganz unwahrscheinlich ist, daß der Träumende es verwirklicht haben kann (oder, wenn man im vorigen Satz ἀρχή als den Ursprung des Traums auffaßt: Ein Traumbild, dessen Urspung sicherlich nicht im Träumenden selbst liegt.). Dasselbe Beispiel findet sich in Int. 9, ebenfalls als Ereignis, das bevorsteht; dort handelt es sich um Aussagen über zukünftige Sachverhalte, welche nicht notwendig stattfinden werden (sog. „futura contingentia"); s. auch Probl. 956a 19. Vielleicht war eine Seeschlacht ein typisch zukünftiges Ereignis, hinsichtlich dessen man nach Prodigien suchen würde (man denke etwa an die Deutung des Traums der Atossa in Aischylos' Persae) und Aristoteles hatte die Absicht, die dieser Praxis zugrundeliegenden deterministischen Voraussetzungen in Frage zu stellen (vgl. Int. 9 und GC II 11). Eine andere Möglichkeit wäre, daß im volkstümlichen Denken ein Traum über eine Seeschlacht als ein typischer „Königstraum" galt, der nur Königen und Generalen offenbart wurde und dem somit eine besondere Bedeutung zugeschrieben wurde; vgl. Homer, Ilias II 6ff. Zu noch einer anderen Möglichkeit s. Huby 1979, 60: „it may not be a coincidence that the example of a prophetic dream given in the De divinatione is that of a sea fight (463b 2). One might speculate that Aristotle was worried about an actual prediction of a sea fight known to him, and that the famous chapter IX of the De interpretatione is an attempt to come to grips with the problems it raised in his mind." Zu Aristoteles' Berücksichtigung des Problems des Determinismus im Zusammenhang mit der Mantik (das in der späteren Debatte zwischen der Stoa und der Skepsis eine wichtige Rolle gespielt hat; vgl. Cicero, Div. I 9, II 13) s. unten 463b 22–31 und S. 57.

„in großer Entfernung" (καὶ τῶν πόρρω συμβαινόντων): Vgl. oben 462b 24–25. Bei diesen Ereignissen leuchtet ein, daß der Träumende nicht als Ursache ihrer Verwirklichung in Frage kommt und auch daß der Traum nicht auf eine etwaige Wahrnehmung dieser Ereignisse zurückgehen kann (vgl. Adam von Buckfield: „somnia quae transcendunt scientiam humanam"; vgl. auch Anm. zu 463b 31ff.).

b 3–5 „denn bezüglich dieser Träume ... passiert" (περὶ γὰρ τούτων ... γιγνόμενον): Aristoteles erklärt jetzt, wie es sich in Wirklichkeit mit diesen vermeintlichen Fällen von Voraussehen im Traum verhält. Er vergleicht sie mit der allgemein bekannten Erfahrungstatsache, daß etwas, woran man soeben dachte (oder worüber man redete), prompt eintritt. Diese Art scheinbar bedeutsamer Koinzidenzen, zu denen zufällige Begegnungen (ἀπαντήσεις) zählten, wurden in der griechischen Mantik als σύμβολα bezeichnet und als Prodigien aufgefaßt (dazu: Halliday 1967, 173ff.; Müri 1903; vgl. auch Xenoph. Mem. I 1, 3; Archil. Fr. 46 D; Thphr. Char. 16, 3; Eur. Ion 534–536). Nach Aristoteles' Ansicht liegt aber kein einziger kausaler Zusammenhang zwischen dem einen und dem anderen vor: Was im allgemeinen als σύμβολον gilt, ist in Wirklichkeit lediglich ein σύμπτωμα.

„an etwas Bestimmtes erinnert“ (μεμνημένῳ τινὶ περί τινος): Die meisten Ausleger (außer Mugnier) übersetzen μιμνήσκομαι hier als „nennen“, „melden“, aber das Perfekt μεμνῆσθαι wird meistens im Sinne von „sich erinnern an“ oder „denken an“ verwendet; beide Bedeutungen sind in Verbindung mit περί bezeugt (s. LSJ s.v.). Gegen die Deutung „nennen“ ist einzuwenden, daß dann auch andere Leute Zeugen des Zusammentreffens wären; dann ist aber der Dativausdruck μεμνημένῳ τινί merkwürdig (vgl. τῷ ἰδόντι in b 8).

463b 5 „denn was verhindert ... passiert“ (τί γὰρ κωλύει ... οὕτως): Vgl. οὐδὲν κωλύει in 464a 9, ein für Aristoteles typischer und rhetorischer Ausdruck in Analogieargumentationen (rhetorisch, weil eben die Frage, ob es in der zu veranschaulichenden Situation wirklich genau so wirkt wie in der analogen Situation, vermieden wird).

b 5–6 „Vielmehr ist es ganz gemäß der Erwartung ... passieren“ (μᾶλλον δ' εἰκός ... συμβαίνειν): Zu einer ählichen Aussage vgl. Po. 1456a 24 (εἰκὸς γὰρ γίνεσθαι πολλὰ καὶ παρὰ τὸ εἰκός) und 1461b 15. Es besteht kein Widerspruch zu 463a 3 (oben) und b 9–11 (unten), denn dort handelt es sich um das bestimmte Zusammenfallen von p und q (etwa ein Spaziergang und eine Sonnenfinsternis), während hier der Typus solcher Fälle von Zusammentreffen gemeint ist.

b 6–9 „Wie also das Sicherinnern ... damit zusammen“ (Ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ μνησθῆναι ... σύμπτωμα): Die Analogie wird jetzt ihrer kausalen Struktur nach analysiert. Auffällig ist der Wechsel vom neutralen τοῦτο aus b 4 zum männlichen αὐτόν in b 7 (obschon auch αὐτό überliefert ist, was aber wie eine Normalisierung aussieht); dies könnte natürlich eine Nachlässigkeit des Aristoteles sein, kann aber auch eine absichtliche Verschiebung zur Betonung der Abwesenheit eines kausalen Zusammenhangs zwischen dem μνησθῆναι περὶ τοῦδε und dem παραγενέθαι αὐτόν sein: Das „Herankommen“ einer Person mit einer eigenen Möglichkeit zur Wahl und Entscheidung (vgl. das Beispiel von τύχη in Phys. 196b 33f.). Auf Absichtlichkeit weist auch die Verwendung des παραγενέσθαι (statt b 4 γίνεσθαι) hin, das sich eher mit einem persönlichen Subjekt verbinden läßt.

Ebenso wie das Sicherinnern an eine Person weder Ursache noch Zeichen ihres Herankommens ist, so ist hier (ἐκεῖ: bei Träumen) der Traum (d.h. die Tatsache, daß man über einen bestimmten Vorgang träumt) weder Ursache noch Zeichen des Sichverwirklichens dieses Traums (d.h. des Stattfindens dieses Vorgangs). τὸ ἐνύπνιον ist Subjekt des Satzes; τῷ ἰδόντι steht auf gleicher Linie mit μεμνημένῳ τινί aus b 4: Es ist syntaktisch zu verbinden mit ἀποβῆναι: Der Seher des Traums ist auch der Zeuge davon, daß der Traum in Erfüllung geht: Nur ihm wird der wirkliche Vorgang als ein Erfülltwerden des Traums erscheinen. – Auch hier (wie oben, 463a 1–2) ergibt sich die Schlußfolgerung, daß es sich um σύμπτωματα handelt, daraus, daß die zwei anderen Möglichkeiten eliminiert werden.

b 9–11 „Daher auch gehen viele ... noch meistens“ (Διὸ καὶ πολλὰ ... οὔθ' ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γίγνεται): Da die meisten Fälle von Weissagung im Schlaf auf Zusammentreffen beruhen, d.h. nicht auf irgendeinem kausalen Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis, leuchtet es ein, daß das bestimmte Zusammenfallen eines Traums mit einem seinem Inhalt entsprechenden Sachverhalt weder immer noch in den meisten Fällen stattfindet. Dies ist der Grund, daß viele Träume nicht in Erfüllung gehen (d.h. nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmen). Diese Schlußfolgerung war bereits in 463a 2–3 vorbereitet worden: Dort wurde erklärt, was hier als Tatsache vorausgesetzt wird (nämlich daß Fälle von Zusammentreffen weder immer noch meistens stattfinden), und diese Tatsache wird hier als Erklärung einer anderen Tatsache herangezogen, welche sich Aristoteles in dieser Schrift sehr gerne zu erklären bemüht, eben deshalb, weil andere Traumtheorien sie *nicht* erklären konnten, nämlich daß Träume öfters nicht erfüllt werden.

Kapitel 2

In diesem Kapitel beschäftigt sich Aristoteles mit den folgenden Themen:
- 463b 12–22: Träume sind nicht von den Göttern gesandt worden, sondern haben ihren Ursprung in der Natur des Träumenden;
- 463b 22–31: Ursachen, weshalb viele Träume nicht erfüllt werden;
- 463b 31–464a 19: Ergänzende Erklärung für das Vorhersehen zukünftiger Ereignisse, dessen Ursprung sich nicht im Träumenden befindet;
- 464a 19–27: Erklärung, weshalb diese Träume vor allem bei einfältigen und emotionalen Menschentypen vorkommen;
- 464a 27–b 5: Spezielle Fälle von Weissagung: Bekannte und Melancholiker;
- 464b 5–16: Charakteristik der Traumdeutung;
- 464b 16–18: Abschluß der Abhandlung über Schlaf und Traum.

463b 12–22 *Paraphrase:* Abgesehen von den Unterscheidungen des vorigen Kapitels, ist es sowieso undenkbar, daß Träume von den Göttern gesandt worden sind, denn man findet sie nicht nur bei Menschen, sondern auch bei einigen Tierarten. Der Daseinsgrund von Träumen liegt auch nicht darin, als Medium für göttliche Eingebung zu dienen; sie sind aber durchaus übermenschlich, denn die Natur, die sie hervorbringt, ist übermenschlich, nicht aber göttlich. Anzeichen dafür ist die Tatsache, daß es gerade die einfältigen Leute sind, bei denen man das Hellsehen im Traum findet. Dies weist darauf hin, daß es nicht ein Gott ist, der diese Träume sendet; es ist infolge ihrer Natur, daß redselige und melancholische Menschen in ihrem Schlaf verschiedenerlei Gesichter sehen. Da sie nämlich außerordentlich vielen und verschiedenerlei sensitiven Bewegungen ausgesetzt sind, stoßen sie in ihren Träumen auf Bilder aller Art; und daß sie dabei manchmal Bilder sehen, die mit der zukünftigen Wirklichkeit übereinstimmen, ist mit der Weise vergleichbar, wie bestimmte Leute beim Wettkampf durch große Anstrengung ihr Ziel treffen. Denn ebenso wie das Sprichwort sagt, daß man bei vielen Würfen das eine Mal dieses, das andere Mal jenes trifft, so gilt es auch bei der Weissagung im Traum: Je mehr Bilder man sieht, desto größer ist die Aussicht auf ein Traumbild, das mit der zukünftigen Wirklichkeit übereinstimmt.

b 12–13 „Im allgemeinen ... gesandt worden" (ὅλως δὲ ... τὰ ἐνύπνια): Der Anschluß mit dem vorhergehenden Abschnitt ist wie folgt zu verstehen. Einerseits liegt es gerade bei den in 463b 1–2 definierten Fällen auf der Hand, daß man an eine göttliche Ursache denkt (vgl. 462b 20–26): Es läßt sich also wohl so verstehen, daß Aristoteles an seine eigene Folgerung, daß diese Fälle auf Zusammentreffen beruhen, sofort seine Widerlegung der Theorie der gottgesandten Träume anknüpft (vgl. Adam von Buckfield: „Deinde cum dicit, ‚omnino autem' removet dubitationem contra conclusionem ultimam. diceret enim aliquis, huiusmodi somnia quae transcendunt scientiam humanam et fiunt de valde remotis, cum sint causa, et naturaliter immittuntur

a deo, etiam per ipsa possunt futura cognosci.“). Andererseits sollen die Worte ὅλως δέ angeben, daß das im folgenden Gesagte nicht nur auf diese extremen Fälle beschränkt ist: „Überhaupt“, d. h. abgesehen vom Verhältnis zwischen dem Traum und der darin vorausgesehenen Wirklichkeit, also gleichgültig, ob die Träume als Ursachen, Zeichen oder zusammentreffende Vorgänge zu betrachten sind.

„da auch einige andere Lebewesen träumen“ (ἐπεὶ καὶ τῶν ἄλλων ζῴων ὀνειρώττει τινά): zur Feststellung, daß auch andere Lebewesen (neben dem Menschen) träumen, vgl. HA 536b 27ff.; 537b 13: Erwähnt werden Pferde, Hunde, Rinder, Schafe, Ziegen und alle vierfüßigen Säugetiere (diese Beobachtung auch bei Lukrez IV 987–997). Diese Tatsache dient hier als Argument gegen den bereits oben (462b 20–22) kritisierten Gedanken, daß die Weissagung im Schlaf auf göttlichem Senden beruht. Die Beweisführung ist nur stringent unter den folgenden zwei (im Text nicht explizierten) Voraussetzungen:

[i] Träume, die bei Tieren vorkommen, sind offensichtlich nicht von den Göttern gesandt. Diese Voraussetzung basiert auf demselben Gedanken, der auch dem ἄτοπον-Argument in 462b 20ff. zugrunde liegt (s. Anm.; die dort erwähnten τυχόντες stehen mit den hier [463b 15] erwähnten πάνυ εὐτελεῖς auf gleicher Linie): Es sei völlig undenkbar, daß die göttliche Vorsehung auch Tieren, die gar nicht über Vernunft (νοῦς und φρόνησις) verfügen und deshalb keine Fähigkeit zur Tugend (ἀρετή) haben, gelten würde (anders Gallop: „Aristotle assumes that if dreams occurred 'for that purpose' [b 13–14], i.e. to convey divine messages, they would be sent only to those capable of understanding them.“). – Es ist auch hier (wie in 462b 20–22) mit der Möglichkeit impliziter Polemik zu rechnen: Bei den Pythagoreern ist die Ansicht belegt, daß die Götter (durch die Vermittlung der Dämonen) auch Tieren weissagendende Träume senden (Diog. Laert. VIII 32), und auch Demokrit scheint die Ansicht vertreten zu haben, daß „das göttliche Wesen“ (θεία οὐσία) den Tieren dieselben Bilder (εἴδωλα) sende wie den vernünftigen Menschen (DK A 79). Es könnte sein, daß Aristoteles den s.E. widerspruchsvollen Charakter dieser Verbindung kritisieren möchte.

[ii] Wenn in einigen Fällen Träume evident nicht göttlicher Herkunft sind, so sind Träume *überhaupt* nicht göttlicher Herkunft. Dieser Argumentation liegt offenbar ein teleologischer Ausgangspunkt zugrunde: Es ist nicht der Daseinszweck (τέλος) der Träume, als Medium für göttliche Botschaften zu dienen (οὐδὲ γέγονε τούτου χάριν). Es wäre für Aristoteles höchst inakzeptabel anzunehmen, daß gerade ein Gott gelegentlich und willkürlich die Zweckmäßigkeit der Natur durchkreuzte, indem er physische Phänomene, welche einen bestimmten Zweck haben, zu einem ganz anderen Zweck anwendete. Aus diesem Grund wäre auch der mögliche Einwand, daß *nicht alle* Träume von den Göttern gesandt sind, für Aristoteles nicht stichhaltig: Eine Klassifikation von Träumen in göttliche oder nichtgöttliche Träume, wie sich diese z. B. in der hippokratischen Schrift Vict. IV 86–87 findet, oder in prophetische und nichtprophetische Träume, wie sich diese bereits bei Homer (Od. 19, 560ff.) findet, käme für ihn nicht in Frage.

Dieser Passus gibt einen expliziteren Eindruck dessen, was man sich bei der „sonstigen Implausibilität“ (ἄλλη ἀλογία), von der in 462b 21 die Rede war, denken soll.

463b 13–14 „und sie existieren ... dessentwillen“ (οὐδέ γέγονε τούτου χάριν): Es ist nicht ganz klar, worauf τούτου verweist; die meisten Ausleger denken an einen in θεόπεμπτος implizierten Begriff μαντική (vgl. etwa Beare: „nor are they designed for this purpose [to reveal the future]“ oder Hett: „nor is this [i.e. divination] the purpose of their appearance“). Vielleicht aber ist der Begriff des θεόπεμπτα εἶναι selbst gemeint: „Der Zweck ihres Daseins (γέγονε) ist nicht als Medium für göttliche Eingebung zu dienen.“

b 14–15 „dämonisch sind sie ... göttlich“ (δαιμονία μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ

θεία): Die Bedeutung dieser Zeilen ist umstritten (s. die Lit. am Ende dieser Anm.). Es stellen sich wenigstens drei Fragen:

[i] Worin liegt der Unterschied zwischen θεῖος und δαιμόνιος?

[ii] In welcher Hinsicht sind Träume „dämonisch"?

[iii] Was wird mit der Erwähnung von ἡ φύσις beabsichtigt?

Diese Fragen sind wie folgt zu beantworten: [i] δαιμόνιος ist im Vergleich zu θεῖος eine umfassendere und unbestimmtere Bezeichnung für alles, was über die menschliche Kontrolle hinausgeht: τὸ δαιμόνιον ist der Gegensatz von τὸ ἀνθρώπινον und von τὸ ἐφ' ἡμῖν, und τὸ θεῖον ist eine species davon. [ii] Träume sind dämonisch, indem es über die menschliche rationale Kontrolle hinausgeht, was einem im Traum erscheint, und man im Traum Dinge sehen kann, von denen man normalerweise keine Kenntnisse haben kann. [iii] Mit ἡ φύσις ist die Natur des Menschen (oder des Tieres, jedenfalls des träumenden Lebewesens) gemeint, d. h. seine psychophysische Konstitution: Die Erwähnung davon erklärt sich daraus, daß diese Natur (und nicht ein Gott) der Ursprung der weissagenden Träume ist.

Zur Begründung dieser Deutung sei zuerst die Struktur der Argumentation erläutert; sie ließe sich so paraphrasieren: „Träume sind nicht von den Göttern gesandt worden, und der Zweck ihres Daseins liegt auch nicht darin; sie haben aber ihren Ursprung in der Natur; sie sind also nicht göttlich, sondern dämonisch, weil die Natur, in der sie ihren Ursprung haben, dämonisch ist, nicht aber göttlich." Es wird also ein Gegensatz zwischen göttlicher und natürlicher Herkunft (θεόπεμπτος gegen φύσει) impliziert, mit dem ein Unterschied im Status der Träume korrespondiert: Göttlich sind sie nicht, trotzdem aber dämonisch, weil die Natur dämonisch, nicht göttlich ist. Es ist also nicht so, daß Aristoteles den übermenschlichen Charakter der Träume völlig ablehnt: Er bemüht sich darum, ihren Status so genau wie möglich zu definieren. Es sieht so aus, daß Aristoteles mit δαιμόνιος auch Positives über Träume sagen will, sonst hätte nur eine Verneinung ihrer göttlichen Qualität aufgrund ihres Ursprungs in der Natur gereicht (zur Ähnlichkeit dieser Argumentation zu den hippokratischen Schriften De morbo sacro und De aere aquis locis s. unten).

Es stellt sich nun die Frage, worin dieses Positive besteht, also nach der genauen Bedeutung von δαιμόνιος. An den meisten aristotelischen Stellen, wo dieses Wort in Zusammenhang mit θεῖος gebraucht wird, liegt kein deutlicher Unterschied vor (vgl. etwa Pol. 1322b 19 und b 31 und Met. 1017b 12 mit Cael. 270b 5–8 und 286a 9). Es sieht so aus, daß δαιμόνιος eine weniger spezifische, unbestimmtere Bezeichnung all dessen ist, was über die menschliche Erfahrung und Kontrolle hinausgeht, also der Gegensatz von τὸ ἀνθρώπινον ist: τὸ θεῖον wäre somit eine Subkategorie von τὸ δαιμόνιον (z. B. EN 1122b 19f.). Zwar erwähnt Aristoteles den allgemein bekannten Unterschied zwischen θεός und δαίμων (Rhet. 1398a 15; 1419a 9), der δαίμων sei ein ἔργον θεοῦ. Es ist jedoch (hinsichtlich der bei Aristoteles keineswegs starren Verwendung von θεῖος) fraglich, ob zwischen θεῖος und δαιμόνιος genau derselbe Unterschied besteht, wie es Beare annimmt („Nature in general is δαιμονία as the province and theatre of God's final causation, and dreams [which are φυσικά] partake of the divine character of Nature their cause. The general difference between θεός and δαίμων [that the δαίμων is the offspring of the θεός, and the δαιμόνιον the handiwork of the θεῖον] is here preserved"; vgl. auch Cope/Sandys zu Rhet. 1398a 15). Gegen diese Deutung ist einzuwenden, daß es dafür bei Aristoteles keine Belege von δαιμόνιος gibt und daß auch bei dieser Deutung unklar bleibt, weshalb nach Aristoteles die Natur δαιμόνιος, ἀλλ' οὐ θεία sei: Denn an anderen Stellen bezeichnet er sie als göttlich gerade wegen der Eigenschaft, daß sie „the province and theatre of God's final causation" ist (vgl. etwa Cael. 271a 33; EN 1153b 32; Met. 1074b 3; Pol. 1326a 32; GC 336b 27–32).

Der einzig sichere Ansatzpunkt zur Deutung von δαιμόνιος findet sich an der Stelle Somn. 453b 22–24, in der Einleitung zu den Abhandlungen über Schlaf und Traum, wo es heißt: σκεπτέον ... καὶ πότερον ἐνδέχεται τὰ μέλλοντα προορᾶν ἢ οὐκ ἐνδέχεται, καὶ τίνα τρόπον, εἰ ἐνδέχεται· καὶ πότερον τὰ μέλλοντα ὑπ' ἀνθρώπου πράσσεσθαι μόνον, ἢ καὶ ὧν τὸ δαιμόνιον ἔχει τὴν αἰτίαν καὶ φύσει γίγνεται ἢ ἀπὸ ταὐτομάτου. Die plausibelste Deutung dieser Zeilen ist folgende: „Auch muß ... untersucht werden, ob es möglich ist, im Schlaf die Zukunft vorauszusehen oder nicht und, wenn es möglich ist, in welcher Weise; und ob nur Dinge vorausgesehen werden können, die in der Zukunft von Menschen getan werden oder auch Dinge, deren Ursache zum Dämonischen gehört und welche entweder natürlich oder von selbst geschehen.“ (Zu einer anderen Deutungsmöglichkeit, bei der als Subjekt des letzten γίγνεται [τὸ προορᾶν] zu verstehen und bei der vor φύσει ein erneutes [πότερον] zu ergänzen wäre [„und ob es natürlich oder von selbst geschieht“], s. Barra 1957, 77–78).

An dieser Stelle unterscheidet Aristoteles also zwischen menschlichen Handlungen und Ereignissen (oder Vorgängen), deren Ursache zum „Dämonischen“ gehört; diese letzte Gruppe wird ihrerseits in zwei Untergruppen verteilt: natürliche Ereignisse und zufällige Ereignisse. Diese Unterscheidung findet dem Inhalt nach im Corpus Aristotelicum zahlreiche Parallelen (z. B. Protr. Fr. 11 Düring; Met. 1070a 6; 1071b 35; 1032a 12; APo. 95a 7; Phys. 198a 9–10; EN 1140a 10–16; EE 1223a 10–12; Rhet. 1368b 36–37), obschon an keiner dieser Stellen der Terminus τὸ δαιμόνιον verwendet wird: Meistens finden sich für die entsprechende Gruppe Bezeichnungen wie τὸ οὐκ ἐφ' ἡμῖν oder τὰ μὴ δι' αὐτούς. Die Unterscheidung paßt ausgezeichnet zur Abhandlung über die Mantik in Div., denn im ersten Kapitel wurden als mögliche Objekte der Traummantik sowohl die menschlichen Handlungen (ὑπ' ἀνθρώπου πράσσεσθαι) wie die körperlichen Vorgänge (φύσει) wie die zufälligen Ereignisse (ἀπὸ ταὐτομάτου) bezeichnet. Auffällig ist übrigens, daß das Wort δαιμόνιος hier (463b 14) auf den Ursprung der *Träume*, also nicht (wie in Somn. 453b 22) auf den Ursprung der im Traum vorausgesehenen *Ereignisse* angewandt wird; hier zeigt sich ein Perspektivenwechsel zwischen dem ersten Kap. von Div., in dem das Verhältnis zwischen Traum und Ereignis zentral steht, und dem zweiten Kap., in dem Aristoteles vorwiegend nach der Ursache der Weissagung fragt (s. hierzu auch S. 57ff. und Anm. zu 464 a 4).

Die Tatsache, daß laut der Stelle aus Somn. auch natürliche Vorgänge ihren Ursprung im Dämonischen haben, zeigt, daß die Übersetzung „übernatürlich“ nicht zutrifft: δαιμόνιος bedeutet „übermenschlich“, „über die menschliche Kontrolle hinausgehend“ (so auch Lanza: „oltrepassano tuttavia l'umano“). Träume sind also dämonisch in dieser Hinsicht, daß es außerhalb der menschlichen Kontrolle liegt, was uns im Traum erscheint: Dies wird von „der Natur“ (ἡ φύσις) bestimmt, und diese ist ebenfalls dämonisch: Zur Motivierung seiner Bezeichnung von Träumen als „dämonisch“ fügt Aristoteles nämlich hinzu, daß die Natur „dämonisch, nicht aber göttlich“ sei. Aus welchem Grunde die φύσις hier zur Sprache gebracht wird, wurde bereits gesagt: Die Träume haben ihren Ursprung nicht in den Göttern, sondern in der Natur. Es stellt sich aber die Frage, weshalb die Natur „dämonisch, nicht aber göttlich“ ist – eine Aussage, die von Aristoteles als augenscheinlich selbstverständliche Parenthese hinzugefügt wird, zu der es aber in seinen Schriften keine einzige Parallele gibt. Diese Frage steht um so mehr im Vordergrund, weil sich (wie schon gesagt) bei Aristoteles mehrmals Aussagen finden, worin die Natur als „göttlich“ bezeichnet wird (s. oben). Die hiesige Differenzierung δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία dürfte ihren Grund aber gerade darin haben, daß die Konnotationen, welche für Aristoteles mit dieser Rede von einer θεία φύσις verbunden sind (vgl. Beare: „the province and theatre of God's final causation“), in diesen Kontext bestimmt nicht paßten: Denn wenn Aristoteles vom göttli-

chen Charakter der Natur spricht, bezieht sich dies meistens auf ihre gleichsam vorseherischen Wirkungen, z. B. daß sie nichts umsonst tut, daß sie durch die Erhaltung der species das Göttliche nachahmt, daß sie alle Dinge zum Besten anordnet usw. Im Hinblick auf Aristoteles' negative Bewertung der Traummantik wäre es völlig paradox, wenn er gleich nach der Schlußfolgerung des vorigen Kapitels, die meisten Träume seien συμπτώματα (also nicht zielgerichtete Vorgänge), im direkt anschließenden Kontext über die Göttlichkeit der Natur redete. Die Nuancierung δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία hat somit einen pragmatischen Grund zur Vermeidung unangebrachter Assoziationen.

Es gibt jedoch auch noch einen anderen denkbaren Grund für diese Unterscheidung, der eine engere Verbindung der Aussage mit dem folgenden (Σημεῖον δέ) ermöglicht: Die φύσις, von der hier die Rede ist, ist nicht „die Natur im allgemeinen", sondern die Natur *des Träumenden*, d. h. seine individuelle, psychophysische Konstitution oder Veranlagung. Das zeigt sich auch im folgenden, wo Aristoteles erklärt, daß die Fähigkeit zur Weissagung im Schlaf mit bestimmten Einzelheiten der geistig-körperlichen Verfassung des Träumenden zusammenhängt: ἀλλ' ὅσων ὥσπερ ἂν εἰ λάλος ἡ φύσις ἐστὶ καὶ μελαγχολική, wo φύσις bestimmt in dieser beschränkten Bedeutung („Konstitution") gebraucht wird (vgl. auch die Deutung von Michael 81, 20: ἡ γὰρ φύσις ἡμῶν δαιμονία οὖσα προορᾷ τὰ μέλλοντα). Daß diese φύσις „dämonisch" ist, also sich der menschlichen Kontrolle entzieht, leuchtet ein, weil man ja mit einer solchen Veranlagung geboren wird und dasjenige, was einem in seinem Leben durch diese Veranlagung passiert, über die menschliche Kontrolle hinaus geht (vgl. EN 1179b 20ff.: τὸ μὲν οὖν τῆς φύσεως οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ἀλλὰ διά τινας θείας αἰτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει). Nun findet sich bei Aristoteles eine gewisse Neigung, die Rolle, welche die Natur im *menschlichen* Bereich (d. h. im moralischen Verhalten und bei der Ausübung der sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten) spielt, ziemlich niedrig zu bewerten: Die natürliche Veranlagung ist nur eine Bedingung zur Realisierung der Tugend, ist jedoch an sich nicht in der Lage, alle Menschen von vorn herein mit Tugend und Glückseligkeit (ἀρετή und εὐδαιμονία) auszustatten (ausführlicher darüber die Aussagen in EN II 1; X 9 und EE I 1; dazu Verbeke 1985; Gigon 1971, 100ff.; Walzer 1929, 193–203; Dirlmeier 1937, 39–46; van der Eijk 1990a, 66–70). Der Grund dieser negativen Bewertung liegt wohl darin, daß Aristoteles in seiner Anthropologie dazu neigt, die Rolle aller Faktoren, deren Wirkung außerhalb der menschlichen Kontrolle liegt (zu denen neben der Natur auch der Zufall und die göttliche Vorsehung gehören), zu minimieren. Der Einfluß der physiologischen Konstitution auf den moralischen und seelischen Bereich wird vorwiegend im negativen Sinne erwähnt, wenn es sich um Störungen infolge eines Mangels an physiologischem Gleichgewicht handelt. An einigen Stellen spielt die φύσις jedoch eine entscheidende Rolle, nämlich als Erklärungsfaktor menschlicher Leistungen, welche gerade der Schwäche oder sogar der Abwesenheit menschlicher Tugend und Vernunft zuzuschreiben sind: Dazu gehören das in EE VIII 2 (und in MM II 8) erörterte Phänomen der Glücksgunst (εὐτυχία), die in Probl. XXX 1 behandelten überragenden Leistungen (τὸ περιττόν) der Melancholiker und ganz im allgemeinen jene Leistungen, welche auf dem natürlichen Vermögen zum „Schauen von Ähnlichkeiten" (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν) basieren, wie die Metaphorik (Po. 1459a 8), die Definition und die Induktion (s. unten Anm. zu 464a 32; dazu auch van der Eijk 1990a, 68–70; Gallop 1990, 22 Anm. 41): Alle diese Leistungen gehen nicht auf menschliche Vernunft oder Überlegung, sondern auf eine Art „instinktiver" oder „intuitiver" Begabung zurück, die ihren Grund in der menschlichen Veranlagung hat (φύσις oder εὐφυία). Diese Veranlagung geht ihrerseits letzten Endes auf eine göttliche Ursache zurück (vgl. die oben zitierte Aussage aus EN 1179b 20ff.).

Auf diesem Hintergrund läßt sich die Bezeichnung dieser φύσις als δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία

besser verstehen. Sie ist dämonisch, weil sie über die menschliche rationale Kontrolle hinausgeht, also οὐκ ἐφ' ἡμῖν ist (vgl. den Gegensatz in Somn. 453 b 22–24). Sie ist auch dämonisch, indem sie gleichsam eine Mittlerrolle zwischen der göttlichen ἀρχή und der menschlichen Erfahrung spielt (im Kap. EE VIII 2 sind es mehr spezifisch die ὁρμαί, die als solche auftreten; s. van der Eijk 1989, 31): Für eine solche Mittlerrolle, die von den Griechen den δαίμονες zugeschrieben wurde, ist δαιμόνιος eine geradezu selbstverständliche Bezeichnung. Und vielleicht spielt noch eine dritte Konnotation mit, nämlich „dämonisch“, d. h. „wunderlich“, „erstaunlich“, „schwer erfaßbar“ (vgl. EN 1141 b 3–7; dazu Effe 1970, 82 Anm. 41, und Barnes, der es als „mysterious“ wiedergibt), indem die Natur unabhängig von dem menschlichen Willen zu übermenschlichen Leistungen (wie dem Voraussehen der Zukunft) fähig ist (dies ist wohl auch die Auffassung von Michael: ἡ γὰρ φύσις ἡμῶν δαιμονία οὖσα προορᾷ τὰ μέλλοντα; vgl. auch Pötscher 1970, 100: „Diese allgemeinste Formulierung des Göttlichen in seiner numerischen Unbestimmtheit und mit dem an die Undurchschaubarkeit besonders gemahnenden Wort“).

Es zeigt sich, daß Aristoteles mit seiner Behauptung, Träume seien *durchaus* dämonisch (δαιμόνια μέντοι), ihren übermenschlichen Charakter nicht völlig ablehnen, sondern so genau wie möglich bestimmen und nuancieren will und dabei auch den Mechanismus, kraft dessen die Weissagung im Schlaf vor sich geht, darlegen will: Dieser besteht nicht darin, daß ein Gott absichtlich bestimmten Menschen Träume sendet (πέμπειν), sondern in gewissen geistigen Assoziationsvorgängen, die auf der Eigenart der individuellen Veranlagung des Träumenden basieren. Die „göttliche Verursachung“ (462 b 22: ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ αἰτία) wird also nicht völlig eliminiert, aber die Weise, in der beim Phänomen von einem göttlichen Faktor die Rede ist, wird von Aristoteles stark modifiziert und eingeschränkt.

In dieser Hinsicht läßt sich Aristoteles' Haltung der Traummantik gegenüber mit der Weise vergleichen, in der der Verfasser der hippokratischen Schriften Über die heilige Krankheit und Über Luft, Wasser und Orte die traditionelle Ansicht bekämpft, die Epilepsie (und in Aer. die Impotenz der Skythen) sei den Menschen von den Göttern gesandt worden, gleichzeitig aber den göttlichen Charakter dieser Affektionen aufrechterhält, indem er behauptet, dieser liege s.E. darin, daß diese (wie übrigens alle anderen Krankheiten) „eine Natur haben“ (φύσιν ἔχειν), d. h. einen regelmäßigen Verlauf von Entstehen und Sichentwickeln zeigen (zu dieser Parallele s. Mansion 1946, 248 Anm. 64; vgl. van der Eijk 1990b). Die Argumentation in diesen Schriften sieht der des Aristoteles in Div. sowohl strukturell wie inhaltlich besonders ähnlich, so daß die Vermutung naheliegt, daß Aristoteles diese Schriften gekannt hat oder jedenfalls mit der darin gebrauchten Argumentationsweise vertraut war und diese für seine eigene Auseinandersetzung mit traditionellen Auffassungen über die Traummantik ausgenutzt hat. Man sehe sich die folgenden Argumente aus MS und Aer. an:

[1a] „Diese Krankheit aber scheint mir in nichts göttlicher zu sein als die übrigen, sondern mir scheint, daß ebenso wie die übrigen Krankheiten eine natürliche Ursache (φύσις καὶ πρόφασις) haben, aus der jede einzelne entsteht, auch diese einen natürlichen Grund hat und daß sie aus demselben Grund wie alle anderen auch göttlich ist.“ (MS 2, 1, Übers. H. Grensemann.)

[1b] „Die hier besprochene sogenannte heilige Krankheit entwickelt sich aus denselben Ursachen wie die übrigen, aus dem, was in uns hineingeht und aus uns weggeht, und durch Kälte, Sonne und Winde, die wechseln und immer in Bewegung sind. Diese Dinge aber sind göttlich, so daß man diese Krankheit nicht abtrennen und für göttlich halten darf, sondern alle muß man für göttlich und alle für menschlich halten. Jede aber hat ihren natürlichen Ursprung und ihre spezielle Wirksamkeit, und gegen keine sind wir rat- und machtlos.“ (MS 18, 1–2.)

[1c] „Mir für meine Person scheinen diese Leiden ebenso göttlich zu sein wie alle anderen und

keins göttlicher oder menschlicher als ein anderes, sondern alle gleich und alle göttlich. Ein jedes von diesen hat Natur, und keins entsteht ohne Natur." (Aer. 22, 3, Übers. H. Diller.)

[2a] „Darin liegt ein weiterer Beweis, daß diese Krankheit um nichts göttlicher ist als die übrigen: Die Phlegmatypen befällt sie wegen ihrer Konstitution, die Galletypen bekommen sie aber nicht. Und doch, wenn sie göttlicher wäre als die anderen, dann müßte diese Krankheit alle Typen in gleicher Weise befallen und keinen Unterschied machen zwischen Galle- und Phlegmatyp." (MS 2, 6–7.)

[2b] „Und doch müßte diese Krankheit, wenn sie göttlicher ist als die übrigen, nicht den edelsten und reichsten Skythen allein zustoßen, sondern allen in gleicher Weise und sogar noch mehr denen, die wenig besitzen, wenn nämlich die Götter sich wirklich darüber freuen, daß sie von den Menschen geehrt und bewundert werden, und ihnen dafür Dank abstatten. Denn es ist doch natürlich, daß die Reichen den Göttern viele Opfer bringen und Weihgaben aufstellen, weil sie ja Geld haben, und sie dadurch ehren; die Armen aber [ehren sie] weniger, weil sie nichts haben, und machen ihnen außerdem noch Vorwürfe, weil sie ihnen kein Geld geben, so daß die wenig Besitzenden mehr Strafe für derartige Verfehlungen erhalten müßten als die Reichen." (Aer. 22, 9.)

[3] „Ich allerdings bin fest davon überzeugt, daß der Leib eines Menschen nicht von einem Gott befleckt wird, das Hinfälligste vom Reinsten, sondern vielmehr sollte der menschliche Leib, wenn er von etwas anderem befleckt ist oder sonst etwas erlitten hat, von der Gottheit gereinigt und entsühnt werden, statt daß er von ihr befleckt würde." (MS 1, 44.)

Diese Argumente zeigen dieselbe hypothetische Struktur wie die des Aristoteles: *Wenn* die Krankheiten wirklich von einem Gott gesandt wären, wäre ihre Distribution anders als sie in Wirklichkeit ist (Arg. [2a-c], die sich mit der Argumentation aus 462b 21–22; 463b 15ff. und 464a 20–21 vergleichen lassen). *Daß* sie von einem Gott gesandt sind, ist übrigens an sich unwahrscheinlich (Arg. [3], das mit Aristoteles' ἄλλη ἀλογία von 462b 21 auf gleicher Linie steht). Das bedeutet aber nicht, daß sie in keiner einzigen Hinsicht als göttlich anzusehen sind; aber ihr wirklicher göttlicher Charakter liegt darin, daß sie eine Natur haben (Arg. [1a-c], die sich mit Aristoteles' Aussage δαιμόνια μέντοι· ἡ γὰρ φύσις δαιμονία, ἀλλ' οὐ θεία vergleichen lassen – obschon das Wort φύσις von Aristoteles hier in einem etwas anderen Sinne gebraucht wird).

Schließlich sei noch eine ganz andere Interpretation dieser Stelle erwähnt, nach der δαιμόνιος im Sinne von „von Dämonen verursacht/vermittelt" aufgefaßt wird (so Sylv. Maurus; Rolfes; Mugnier; Nolte 1940, 92–93; Lameere 1949; Boyancé 1936, 192; Bos 1989, 164–165). Dieser ist entgegenzusetzen, daß sie sich gar nicht mit dem Kontext vereinbaren läßt: Denn mit dieser Deutung ließe sich die Begründung, daß es ja die Natur sei, welche dämonisch ist, schwerlich verbinden (außerdem würde das zweite δαιμόνιος [in Verbindung mit φύσις] plötzlich nicht mehr „von Dämonen hervorgebracht", sondern etwas wie „den Dämonen gehörig", „von Dämonen erfüllt" bedeuten). Außerdem ergibt sich in dieser ganzen Schrift über eine etwaige Wirkung von Dämonen weiter nichts: Die Erklärung, welche Aristoteles im direkt folgenden Satz von der Weissagung im Schlaf bietet, besteht darin, daß bestimmte Menschen kraft eines geistigen Vermögens zur Assoziation das richtige Bild treffen. Es läßt sich nicht einsehen, in welcher Hinsicht hier von einer Wirkung von Dämonen die Rede wäre und wie man sich diese vorzustellen hätte. Schließlich ist im allgemeinen einzuwenden, daß es kaum Gründe gibt anzunehmen, daß Aristoteles an die Existenz von Dämonen geglaubt hat – jedenfalls ist ein solcher Glaube nirgends auf eine für uns festzustellende Weise innerhalb seiner Kosmologie und Theologie integriert worden (zur aristotelischen ‚Dämonologie' s. Lameere 1949; weder die mythische Parabel [Fr. 20 Ross, wohl aus dem Dialog De philosophia] über den träumenden Gott

Kronos, dessen Träume von Dämonen zu Zeus befördert werden [vgl. dazu Waszink 1974; Effe 1970, 85–86; Bos 1989, 1–96] noch der Hinweis über die Wesen, die im Mondesfeuer leben [GA 761 b 8–23] bieten eine sichere Grundlage, während das einzige explizite Fragment [193 Rose = Clem. Alex., Stromateis VI 6,53] deutlich die Spuren späterer Hineininterpretationen trägt (Clemens stützt sich bei seiner Aussage auf den Gnostiker Basileides): καὶ 'Αριστοτέλης δαίμοσι κεχρῆσθαι πάντας ἀνθρώπους λέγει συνομαρτοῦσιν αὐτοῖς παρὰ τὸν χρόνον τῆς ἐνσωματώσεως, προφητικὸν τοῦτο μάθημα λαβὼν καὶ καταθέμενος εἰς ἑαυτοῦ βιβλία, μὴ ὁμολογήσας ὅθεν ὑφείλετο τὸν λόγον τοῦτον).

Literatur zu dieser ganzen Problematik: Barra 1957; Bos 1989, 164–165; Effe 1970, 82 Anm. 41; Mansion 1946, 268 Anm. 46; Verdenius 1960, 61; Nolte 1940, 92–93; Croissant 1932, 36; Boyancé 1936, 192; Lameere 1949; Détienne 1963, 140–169; Gallop 1990, 39–45.

463 b 15–16 „Anzeichen dafür ist ... Träume haben“ (Σημεῖον δέ ... εὐθυόνειροι): Anzeichen nicht nur dafür, daß Träume nicht von einem Gott gesandt werden, sondern auch dafür, daß sie ihren Ursprung in der Natur des Träumenden haben.

„ganz einfältige Menschen“ (πάνυ γὰρ εὐτελεῖς ἄνθρωποι): Im Vergleich zu 462 b 21–22 fällt auf, daß hier als Tatsache bezeichnet wird, von dem dort nicht klar war, ob es als eine Erfahrungstatsache genannt oder als ein von anderen Philosophen vertretener Gedanke bekämpft wurde. Auch findet sich hier die eindeutige Aussage, daß es gerade die einfältigen Menschen sind, bei denen das Vorhersehen der Zukunft häufig vorkommt: εὐτελεῖς bedeutet „einfach“, „gewöhnlich“, aber häufig mit negativer Konnotation „dumm“, „simpel“ (vgl. Po. 1448 b 26; 1458 b 22; Rhet. 1390 b 24). Oben (462 b 22) wurde das Wort τυχόντες gebraucht, von dem nicht klar war, ob es als „beliebige Leute“ oder als „einfältige Leute“ aufzufassen war: Das hiesige εὐτελεῖς wäre ein Hinweis auf das letztere, obschon der Satz auch so zu verstehen ist, daß einfältige Menschen für weissagende Träume besonders *empfänglich* sind – was die Möglichkeit des Vorkommens von solchen Träumen bei intelligenten Menschen offen läßt. Auch ist zu beachten, daß das Vorhersehen, von dem hier gesprochen wird (προορατικοὶ καὶ εὐθυόνειροι), sich vielleicht vorwiegend auf die in 463 b 1–2 genannten extremen Fälle bezieht (s. auch unten zu 464 a 19–20).

προορατικοὶ καὶ εὐθυόνειροι ist fast eine Hendiadyoin: „voraussehend und klare Träume habend“, d. h. „in klaren Träumen die Zukunft voraussehend“ (im Gegensatz zu den in 464 b 9 ff. zu erörternden Fällen, wo durchaus von προορᾶν, nicht aber von εὐθυονειρία geredet werden kann). Προορατικός deutet auf ein *Vermögen* zur Weissagung. Vielleicht soll die Bestimmung καὶ εὐθυόνειροι auch spezifizieren, daß es um Vorhersehen *im Schlaf* geht. Zur Bedeutung von εὐθυόνειρος s. Anm. zu 463 a 25.

Auf diesen Passus geht offensichtlich Plutarch, Def. or. 437 d–e zurück.

b 16–18 „was sich verstehen läßt ... Gesichter“ (ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος ... ὄψεις ὁρῶσιν): Die syntaktische Struktur dieses Satzes ist nicht ganz klar. Es liegt am nächsten, οὐ θεοῦ πέμποντος als gen. abs. aufzufassen; bei ἀλλ' wird die Konstruktion gleichsam abgebrochen, und es wird ein neuer, unabhängiger Satz eingesetzt, in dem ὁρῶσιν die finite Form ist und in dem der Nebensatz ὅσων ... μελαγχολική die Funktion vom Subjekt erfüllt (das nur von Sophonias gelesene ὁρώντων ist offensichtlich eine Normalisierung). Die Worte ὥσπερ ἂν εἰ sind dann als adverbiale Bestimmung im Nebensatz aufzufassen im Sinne von „gleichsam“, „sozusagen“ (vgl. Kühner/Gerth II 2, 246–247; Schwyzer/Debrunner I, 669). Eine andere Möglichkeit (auf die Prof. van Winden mich aufmerksam machte) wäre folgende: „Wie es der Fall ist, wenn sie nicht von einem Gott stammen, der sie sendet, sondern von all denjenigen, die, wie (es der Fall ist,) wenn ihre Natur redselig und melancholisch ist, (von Natur aus) verschiede-

nerlei Gesichter sehen.“ Bei dieser Deutung ist der ganze Satz von ὡς abhängig; θεοῦ πέμποντος ist nicht als gen. abs. aufzufassen, sondern πέμποντος ist attributives Partizip (Gegensatz zwischen οὐ θεοῦ ... ἀλλ' ὅσων). ὅσων ist als πάντων οἳ zu verstehen, und die Worte ὥσπερ ἂν εἰ sind elliptischer Ausdruck für ὥσπερ ἂν ἦν, εἰ. Die Worte ὥσπερ ... μελαγχολική sind dann als Nebensatz aufzufassen und bringen eine Analogie zum Ausdruck: „Ebenso wie man von Natur aus redselig und melancholisch sein kann, so kann man auch von Natur aus hellsehende Träume haben; letzteres hat also nichts mit einer göttlichen Wirkung zu tun, sondern mit der Natur des Träumenden.“ Gegen diese Deutung ist aber einzuwenden, daß bei einer derartigen Auffassung von ὥσπερ ἂν εἰ der Indikativ Präsens ἐστί schwerlich zu verantworten ist; denn beim elliptischen Gebrauch von ὥσπερ ἂν εἰ findet sich in dem von εἰ abhängigen Satz entweder ein Imperfekt oder ein Optativ (vgl. An. 435a 10; Mund. 398b 28; Platon, Gorg. 447d 3; Apol. 17d 4; Krat. 430a 5; Demosthenes XX 143; dieser Einwand gilt auch der Variante ὥσπερ εἰ, vgl. Aristophanes, Aves 180). Eine dritte Möglichkeit wird in der Paraphrase des Michael zum Ausdruck gebracht [81, 22–23]: ὡς γὰρ οἱ λάλοι πολλὰ λέγουσιν, οὕτω καὶ οἱ μελαγχολικοὶ διὰ τὴν πολλὴν κίνησιν παντοδαπὰ βλέπουσιν. Die Konstruktion wäre dann folgende: „Wie es der Fall ist, wenn nicht ein Gott sie sendet, sondern (wenn) all diejenigen, von denen – ebenso wie (es der Fall wäre), wenn (die Natur redselig wäre) – die Natur auch melancholisch ist, verschiedenerlei Gesichter sehen.“ Nach λάλος wäre dann (ἦν ἡ φύσις) zu ergänzen. Aber dieser Sinn läßt sich dem Text nicht abgewinnen. Ich halte die erste Möglichkeit für die plausibelste.

„was sich verstehen läßt ... sendet“ (ὡς οὐ θεοῦ πέμποντος): Die meisten Ausleger übersetzen „was darauf hinweist, daß nicht ein Gott sie sendet“, aber genau genommen enthält ὡς + gen. abs. einen Vergleich, der zur Erklärung herangezogen wird (Kühner/Gerth II, 93, 96; Schwyzer/Debrunner II, 399; vgl. auch An. 426b 3): „wie es der Fall ist, wenn“ oder „wie sich verstehen läßt, wenn“.

„nein, alle Menschen ... Gesichter“ (ἀλλ' ὅσων ... ὄψεις ὁρῶσιν): Dieser Satz bestimmt, daß es infolge ihrer Natur ist, daß einfältige Leute im Schlaf häufig die Zukunft voraussehen. Dies wird im nächsten Satz genauer erläutert. Daß gerade die redseligen und melancholischen Leute als Beispiel hervorgehoben werden, erklärt sich daraus, daß sie am klarsten die Natürlichkeit des Vermögens veranschaulichen. Der Gedankengang ist also folgender: Klare und prophetische Träume kommen bei ganz einfachen Menschen vor; dies läßt sich nur verstehen, wenn es nicht ein Gott ist, der diese Träume sendet, sondern wenn es die Natur dieser Menschen ist, die diese Fähigkeit hervorbringt. Als Beispiel dafür gilt, daß alle Menschen mit einer redseligen und melancholischen Natur in ihrem Schlaf verschiedenerlei Gesichter haben. Impliziert wird also, daß es diese λάλος καὶ μελαγχολικὴ φύσις ist, welche das Hellsehen fördert.

„sozusagen“: ὥσπερ ἂν εἰ. Die Funktion dieser Worte ist problematisch. Die einzige Möglichkeit, die ich sehe, ist, daß sie zum Ausdruck bringen sollen, daß es nicht die Natur selbst ist, die redselig ist, sondern daß Redseligkeit als eine Äußerung einer melancholischen Natur auftreten kann; vgl. dazu die Assoziation von Redseligkeit und Melancholie in Probl. 954a 34, wo λαλία als eine Äußerung einer von Wärme dominierten Mischung der schwarzen Galle genannt wird. Zur aristotelischen Auffassung der Melancholie s. die zu Insomn. 461a 22 erwähnte Literatur. Zum vermeintlichen Widerspruch mit der dortigen Stelle s. Anm. zu 464a 32ff. Die hellsehenden Träume der Melancholiker werden auch bei Cicero, Div. I 81 und bei Ps.-Galen, In Hipp. De hum. comm. II (XVI 221 K.) erwähnt; vgl. auch Aretaios, Morb. chron. I 5; Alexander von Tralleis I 511 u. 591 (Puschmann).

„verschiedenerlei Gesichter“ (παντοδαπὰς ὄψεις ὁρῶσιν): Gemeint sind wohl Traumgesichter. Die Weise, auf die dies zum Hellsehen der Zukunft führt, wird im folgenden erläutert:

463 b 18–19 „Denn weil sie vielen ... ausgesetzt sind“ (διὰ γὰρ τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κινεῖσθαι): „Denn“: Die Verwendung von γάρ läßt sich nur dann erklären, wenn im folgenden ὁμοίοις ebenfalls als „viele und verschiedenerlei“ (πολλοῖς καὶ παντοδαποῖς) aufgefaßt wird (s. nächste Anm.): Der Satz bietet dann eine Erklärung dafür, daß redselige und melancholische Menschen verschiedenerlei Gesichter sehen: Diese liegt darin, daß diese Leute vielen und verschiedenerlei „Bewegungen“ ausgesetzt sind. Mit diesen „Bewegungen“ sind wahrscheinlich κινήσεις φανταστικαί gemeint (vgl. Insomn. 462a 8–9; Mem. 453a 19: τούτους [sc. τοὺς μελαγχολικοὺς] γὰρ φαντάσματα κινεῖ μάλιστα und EN 1150b 28: τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι [sc. οἱ μελαγχολικοὶ] τῇ φαντασίᾳ). Die Kombination πολλὰ καὶ παντοδαπά auch in Sens. 437a 6.

b 19 „treffen sie auf ähnliche (Traum-)Bilder“ (ἐπιτυγχάνουσιν ὁμοίοις θεωρήμασιν): Ein schwieriger Ausdruck; es liegt am nächsten, den ganzen Passus wie folgt aufzufassen: „Dadurch, daß sie vielen und verschiedenerlei Bewegungen ausgesetzt sind, stoßen sie (auch in ihren Träumen) auf derartige (d. h. viele und verschiedenerlei) Bilder; und ihr Erfolg darin (d. h. daß sie in dieser großen Anzahl von Bildern eines sehen, das mit der zukünftigen Wirklichkeit übereinstimmt) ist mit der Weise vergleichbar, wie (d. h. beruht auf einem Mechanismus, der demjenigen ähnlich ist, aufgrund dessen) gewisse Menschen beim Wettkampf durch große Anstrengung und Ausdauer erfolgreich sind; so haben auch die Redseligen und Melancholiker eine größere Chance auf ein richtiges Traumbild, (weil ihnen mehr Bilder erscheinen als anderen Menschen).“ Der einzige Einwand gegen diese Deutung ist, daß das Wort ἐπιτυγχάνειν zuerst im neutralen Sinne von „begegnen“, „stoßen auf“, ἐπιτυχεῖς ὄντες jedoch im prägnanten Sinne von „treffen“, „erfolgreich sein“ aufzufassen ist; dies ist jedoch nicht undenkbar, weil beide Gebrauchsweisen von ἐπιτυγχάνειν bei Aristoteles belegt sind (z. B. neutral in HA 575a 9; Cael. 288a 1; prägnant in EE 1248a 35; EN 1106b 33), bei dem sich die prägnante Gebrauchsweise meistens ohne Objekt findet.

Grundlegend für die Interpretation dieser Passage ist die Frage nach der Bedeutung von ὁμοίοις θεωρήμασιν. Es gibt drei Möglichkeiten:

[i] Bilder, die einander ähnlich sind;

[ii] Bilder, die der (zukünftigen) Wirklichkeit ähnlich sind;

[iii] Bilder, die wie die κινήσεις, welche sie hervorbrachten, πολλὰ καί παντοδαπά sind (m. E. die richtige; s. oben).

Keine dieser Möglichkeiten ist frei von Problemen. Für [i] (soweit ich sehe nur vertreten von Bussemaker: „in eadem visa incidunt“) bietet die später im Text (464a 32ff.) gebotene Erklärung der Weissagungskraft der Melancholiker eine gewisse Unterstützung: Dort hat es den Anschein, daß diese darauf beruht, daß die Melancholiker zur assoziativen Verknüpfung ähnlicher, aber weit voneinander entfernter Bilder fähig sind. Wie sich daraus das Vorhersehen der Zukunft ergibt, bleibt übrigens auch da unklar (aber dieser Einwand gilt eigentlich dem ganzen 2. Kap. dieser Schrift). Für diese Deutung spricht weiter die Verwendung von θεωρήμασιν, das von Aristoteles vorzüglich verwendet wird, wenn ihm die Konnotation „Bezug“ unangebracht scheint (vgl. Mem. 450b 11–451a 14, wo zwischen dem Sehen eines Bildes an sich und dem Sehen eines Bildes als Abbild unterschieden wird: οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὑτὸ θεώρημα καὶ ἄλλου φάντασμα· ᾗ μὲν οὖν καθ' αὑτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἐστιν, ᾗ δ' ἄλλου, οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα, b 24–26). Aber in den hiesigen Kontext läßt sich diese Deutung schwerlich einfügen: Die Verbindung zum vorigen Satz durch γάρ ist problematisch, weil (bei dieser Deutung) in diesem Satz nichts expliziert oder erklärt wird, sondern der Argumentation gleichsam eine neue Stufe hinzugefügt wird (nämlich eine

Erklärung dafür, wie das παντοδαπὰς ὄψεις ὁρᾶν zum Vorhersehen der Zukunft führt). Ein zweiter Einwand ist, daß die Analogie mit dem Glücksspiel (b 21–22) nichts zu einem solchen Assoziationsvermögen besagt, sondern lediglich das große Quantum von Vorstellungen veranschaulichen soll.

Die meisten Ausleger befürworten [ii] (z. B. Siwek: „visiones similes [eventibus realibus]"; illustrativ für die Verwirrung ist, daß Ross in seiner Paraphrase schreibt: „Because of the variety of their emotions they have chance visions which resemble the truth", in seinen Erläuterungen aber: „ὁμοίοις, i.e. πολλοῖς καὶ παντοδαποῖς"). Bei dieser Deutung setzt erst bei der Analogie in b 20–21 die wirkliche Erklärung der Weissagung ein: „Weil sie vielen Bewegungen ausgesetzt sind, treffen sie (gelegentlich, durch Zufall) Bilder, die der Wirklichkeit ähnlich sind; und dieses Treffen beruht auf demselben Prinzip..." Diese Interpretation hat zum Vorteil, daß ἐπιτυγχάνουσιν und ἐπιτυχεῖς ὄντες als gleichbedeutend aufzufassen sind. θεωρήμασιν bezieht sich dann vielleicht nicht direkt auf die ὄψεις aus b 18, sondern auf das, was diese Leute *in* dieser Menge von Gesichtern erkennen können. Aber auch hier ist die Verbindung zum vorigen Satz durch γάρ problematisch.

Aus diesen Gründen verdient [iii] den Vorzug: Der Satz διὰ γὰρ ... θεωρήμασιν erklärt das παντοδαπὰς ὄψεις ὁρῶσιν, und die Erklärung der Weissagungskraft dieser Leute fängt erst bei ἐπιτυχεῖς ὄντες an. θεωρήμασιν ist dann im konkreten Sinne von „Gesehenes" aufzufassen (vgl. LSJ s.v. 1 und 2; s. auch Bonitz s.v. θεωρεῖν 328a 4–40).

b 19 „und sind darin erfolgreich ... wegraffen" (ἐπιτυχεῖς ὄντες ἐν τούτοις ὥσπερ ἔνιοι ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες): Zu ἐπιτυχής s. vor. Anm.; vgl. auch [Platon], Sis. 391c 8. τούτοις bezieht sich auf die genannten Bilder (θεωρήματα).

Zum Text: Es sind zwei Lesarten überliefert: ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες in α β γ δ ε und ἄρτια μερίζοντες in ζ η. Das zweite gibt keinen Sinn (vgl. Bender: „wie Manche, die beim Theilen das Gerade eben treffen"), das erste verdient aber eine genauere Überlegung, als es in den bisherigen Deutungen dieser Stelle bekommen hat. Es bedeutet wörtlich „wetteifernd wegrauben" oder vielleicht „beim Wettkampf den Preis wegraffen". Das ἁρπάζειν stünde dann mit ἐπιτυχεῖς ὄντες auf gleicher Linie („erfolgreich sein", „den Zweck erreichen", „das Ziel treffen"), und ἐρίζοντες brächte zum Ausdruck, daß dieser Erfolg durch Anstrengung und Ausdauer erworben ist („durch Wetteifer", „durch Streit"; vgl. Rolfes: „ähnlich wie manche Wettkämpfer, die in langem Streit auch wohl einmal den Preis gewinnen", Leonicus Thomaeus: „ut nonnulli contendentes rapiunt" und Vatablus: „sicuti nonnulli cum totum diem certant, interim praemium capiunt"). In diesem Sinne paßte die Analogie ganz gut in den Kontext: Das Erfolgreichsein der Melancholiker im Schlaf wird dann damit verglichen, wie einige Menschen durch ständiges Versuchen ihr Ziel erreichen, und beides wird auf das durch das im folgenden zitierte Sprichwort zum Ausdruck gebrachte Prinzip des πολλὰ βάλλειν (etwa: „Ausdauer führt zum Ziel") zurückgeführt. Dabei kann man sich sogar überlegen, bei ἁρπάζειν an einen bestimmten Sport zu denken, bei dem „geworfen" (βάλλειν) wird (vielleicht Speerwerfen) – was aber nicht notwendig ist: Das Sprichwort kann auch aus einem anderen Zusammenhang stammen und von Aristoteles auf den hiesigen Kontext angewandt sein (dafür spräche vielleicht das καί in b 20; τούτων in b 21–22 bezöge sich dann auch auf das ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες). Eine leichte Variante dieser Deutung wird in der Paraphrase des Sophonias zum Ausdruck gebracht (42, 10 ff.): ὥσπερ ἔνιοι ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες οὐχ ἓν ἀλλὰ πολλά, εἰ πολλὰ τὰ ῥιπτούμενα εἴη. Es ist aber fraglich, ob dem Text dieser Sinn abzugewinnen ist, denn für ἁρπάζειν im Sinne von „den Siegespreis erringen" gibt es meines Wissens keine Belege; auch wäre für diese Auffassung eine adverbiale Bestimmung „lange" bei ἐρίζοντες sehr erwünscht gewesen.

Mehrere Ausleger akzeptieren die Konjektur von Schneider (erwähnt im Apparat von Bekkers Ausgabe) ἀρτιάζοντες. Dann ist vom Spiel ἀρτιάζειν die Rede („Gerade-Ungerade spielen“), ein Glücksspiel, bei dem der eine Spieler ein bestimmtes Quantum an Stücken (Münzen, Bohnen oder Astragalen) in seiner Hand und der andere zu raten hatte, ob die Zahl der Stücke gerade oder ungerade war oder wieviele Stücke darin waren. Riet er richtig, so durfte er alle Stücke mitnehmen. Riet er falsch, so sollte er dem andern eine gleiche Anzahl an Stücken zahlen (dazu Mau 1896, 1449; vgl. Rhet. 1407b 3 und die Anm. von Cope/Sandys sowie Platon, Lysis 206e; Aristoph. Plut. 816. Zur Begründung dieser Konjektur s. Drossaart Lulofs 1947, I, lxx-lxxi). Dem ist aber entgegenzusetzen, daß dann die Verwendung von ἔνιοι unmotiviert ist und daß es schwerlich einzusehen ist, was der Vergleichspunkt zwischen dem Voraussehen der Zukunft durch die Melancholiker und dem Erfolgreichsein bei diesem Spiel ist, d. h. wie man sich bei diesem Spiel das πολλὰ βάλλειν vorzustellen hat: Denn es wird bei diesem Spiel gar nicht viele Male geworfen. Aber vielleicht ist βάλλειν metaphorisch aufzufassen („versuchen“), oder das Sprichwort stammt aus einem anderen, nicht auf das ἀρτιάζειν bezogenen Kontext; dann ist der Vergleichspunkt offenbar nur, daß man mittels mehrerer Versuche seine Chancen auf die richtige Zahl zu vergrößern versucht. Aber auch dann bleibt ἔνιοι merkwürdig. Es könnte sein, daß der Erfolg dieser „einigen“ nach Aristoteles nicht lediglich eine statistische Angelegenheit ist, sondern daß es gewisse Glückspilze gibt, die kraft einer intuitiven Zielsicherheit öfters das Richtige treffen (diese Möglichkeit sei erwähnt im Hinblick auf das Problem des Verhältnisses zwischen der hiesigen Erklärung und der in 464a 32ff., wo den Melancholikern durchaus eine derartige Zielsicherheit [εὐστοχία] zugesprochen wird. Vgl. auch die Analogie mit dem Glücksspiel in der Abhandlung über εὐτυχία in EE 1247a 22–23: περὶ γὰρ ναυκληρίαν οὐχ οἱ δεινότατοι εὐτυχεῖς, ἀλλ' ὥσπερ ἐν κύβων πτώσει ὁ μὲν οὐδέν, ἄλλος δὲ βάλλει πολὺ καθ' ἣν φύσει ἐστὶ εὐτυχής, wo besonders das φύσει auf eine instinktive Fähigkeit hinweist). Aber träfe dies zu, so gibt der Vergleich mit dem πολλὰ βάλλειν des Sprichworts keinen Sinn mehr.

Eine dritte Möglichkeit wäre, ὥσπερ ἔνιοι ἀστραγαλίζοντες zu lesen (also ebenfalls eine Konjektur): Dann wird auf das Würfelspiel gezielt (so Barnes: „who play at dice“; vgl. Cael. 292a 29–30, wo es heißt, daß es zwar schwierig ist, tausendmal sechs Augen zu werfen, nicht aber, es ein oder zweimal zu tun; zum Würfelspiel s. Deubner 1929), und das βάλλειν aus der nächsten Zeile läßt sich besser verstehen. Auf diese Konjektur weist vielleicht die Paraphrase des Theodoros Metochites hin (zitiert bei Drossaart Lulofs): ὥσπερ ... καὶ οἱ ἀστραγαλίζοντες πολλῶν προβαλομένων οὐ καθάπαξ ἀτευκτοῦσιν, ἀλλ' ἐνίοτε καὶ ἐπιτυχεῖς γίνονται ἐκ τῶν πολλῶν ἀρπάζοντες (ähnlich Scholarios; in Platon, Lysis 206e 7 findet sich die Formulierung ἠρτιάζον ἀστραγάλοις παμπόλλοις, wo aber nicht vom Würfelspiel, sondern vom Gerade-Ungerade mittels Astragalen die Rede zu sein scheint). Aber auch dann bleibt ἔνιοι unbegründet.

Es wird wohl immer unklar bleiben, woran man hier zu denken hat. Es ist zweifelhaft, ob das überlieferte ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες sich wirklich im oben dargelegten Sinne deuten läßt, aber die beiden genannten Konjekturen sind keine wirklichen Verbesserungen. Soviel ist jedenfalls klar: Der Erfolg der Melancholiker beruht darauf, daß sie im Schlaf soviel Bilder sehen, daß sie aus rein statistischen Gründen eine größere Chance haben, auf ein Bild zu stoßen, das mit der zukünftigen Wirklichkeit übereinstimmt, als andere Menschen (vgl. Siwek, 251 Anm. 23).

463 b 20–22 „denn wie auch das Sprichwort ... (Traumbildern)“ (ὥσπερ γὰρ καὶ λέγεται ... τούτων): Hieraus ergibt sich eindeutig, daß es die Vielheit (πολλά) der Bilder ist, die dem Vorhersehen der Melancholiker zugrunde liegt: Wenn man viele Würfe macht, hat man eine

größere Chance, das Richtige zu treffen. Aus welchem Bereich das zitierte Sprichwort stammt, ist nicht sicher: Es könnte sich auf das Würfelspiel beziehen, ebensowohl aber auf das „Werfen" mit einem Wurfgeschoß. Der Form nach bildet es einen einwandfreien iambischen Trimeter, obschon nicht sicher ist, ob es wirklich aus einer verlorenen Komödie stammt, wie es Kock annimmt (Comicorum Atticorum Fragmenta, Bd. 3, Leipzig 1888, Nr. 448 als Adespoton). Das Sprichwort findet sich auch in der Sammlung des Apostolios (II 87, im Corp. Paroem. Graec. II, S. 284, Leutsch/Schneidewin), der es so erklärt: ἐπὶ τῶν ἐπὶ πολλῶν καὶ παντοδαπῶν λόγων ἢ ἔργων ἐπιτυγχανόντων τοῦ ζητουμένου ἢ τοῦ σκοποῦ. Varianten dieser Lebensregel bei Cicero, Div. II 121: „quis est enim, qui totum diem iaculans non aliquando conliniet?" und bei Publilius Syrus, Sent. 152: „crebro si iacias, aliud alias ieceris" und an der vom Aristotelestext offensichtlich beeinflußten Stelle bei Plutarch, Def. or. 437f.: ἐπ' ἄλλα γὰρ ἄλλοτε τῷ φανταστικῷ τρεπόμενοι, καθάπερ οἱ πολλὰ βάλλοντες, ἐπιτυγχάνουσιν πολλάκις (gemeint sind die Melancholiker). Zum Sprichwort vgl. auch Kokolakis 1965, 82–84, und Strömberg 1961, 33. Zur Verwendung von βάλλειν vgl. Aischylos, Ag. 33; zur möglichen Relevanz für die Deutung von ἁρπάζουσιν ἐρίζοντες s. vor. Anm. (für seine Bemerkungen zu dieser Stelle danke ich Herrn Prof. W. Bühler).

„so geschieht das auch ...": τοῦτο: Das Erfolgreichsein mittels der Vielheit von Chancen, die man bekommt (s. obenstehende Paraphrase). ἐπὶ τούτων: In den Fällen von Weissagung im Schlaf bei den Redseligen und den Melancholikern.

b 22–31 *Paraphrase:* Wenn das Vorhersehen der Zukunft auf dem oben dargelegten Mechanismus beruht, mag es nicht wundern, daß viele Träume sich nicht erfüllen. Denn auch viele Zeichen, die sich im Körper manifestieren, oder Zeichen, welche am Himmel erscheinen, z. B. Zeichen, die auf Regen oder Wind hinweisen, werden nicht erfüllt. Denn wenn in einem bestimmten Moment eine Bewegung auftritt, die stärker als diejenige ist, die in diesem Moment noch bevorsteht und die von einem Zeichen angekündigt wird, findet diese letztere Bewegung nicht statt, und das Zeichen erfüllt sich also nicht. Auch Dinge, von denen zu erwarten ist, daß sie von bestimmten Ursachen verursacht werden, finden häufig nicht statt. Denn öfters finden geplante Handlungen, von denen man sich nach guter Überlegung entschlossen hat, daß sie verrichtet werden sollen, nicht statt, weil eine andere Ursache, die wichtiger ist, dazwischenkommt. Daß Zeichen und Ursachen nicht immer erfüllt werden, versteht sich daraus, daß im allgemeinen nicht alles, was bevorstand, auch wirklich stattfinden wird, und daß dasjenige, was bevorsteht, nicht mit demjenigen identisch ist, das in der Zukunft wirklich stattfinden wird. Dies impliziert jedoch nicht, daß solche Ursachen, welche ihren Zweck nicht erreichten, nicht als Ursachen zu bezeichnen wären, und auch nicht, daß Zeichen von Dingen, die nicht stattgefunden haben, keine Zeichen sind: Im Gegenteil, auch in diesen Fällen ist die Rede von Ursachen bzw. Zeichen durchaus berechtigt.

b 22–23 „Daß viele Träume ... überraschend" (Ὅτι δ' οὐκ ἀποβαίνει ... ἄτοπον): Zu diesem Satz ergeben sich zwei Fragen, die miteinander verbunden sind:

[i] In welchem Zusammenhang steht diese Aussage zum vorigen Abschnitt?

[ii] Daß viele Träume nicht erfüllt werden, war bereits in 463b 9–11 festgestellt und erklärt worden; mit welcher Absicht will Aristoteles dieses Thema erneut behandeln (vgl. Gallop 1990, 167–168)?

Zu beachten ist zuerst, daß Aristoteles sich in 463b 9–11 nur mit Fällen befaßt, in denen kein physischer Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis vorliegt: Traum und Ereignis seien dort gegenseitig συμπτώματα, und *aus diesem Grund* lasse es sich verstehen, daß viele Träume

nicht in Erfüllung gehen. Hier aber beschäftigt sich Aristoteles mit Fällen, in denen ein solcher kausaler Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis durchaus vorhanden ist, denn, so wird sich zeigen, es handelt sich hier nicht um Träume, die συμπτώματα sind, sondern um Träume, die als σημεῖα (b 23; b 30) und ἀρχαί (b 28; b 29) auftreten: Aristoteles berücksichtigt hier also die zwei anderen der am Anfang (462b 26ff.) unterschiedenen Möglichkeiten, aber im Gegensatz zu 463a 3–30 für den Fall, daß der Traum *nicht* erfüllt wird (zur Explikation dieser Möglichkeiten s. unten Anm. zu b 25–27; vgl. auch Wijsenbeek-Wijler 1976, 240). *Auch* wenn diese Möglichkeiten zutreffen, d.h. auch dann, wenn der Traum und das zukünftige Ereignis (d.h. das Ereignis, das „bevorsteht“ [μέλλον], aber nicht notwendig in der Zukunft stattfinden wird [ἐσόμενον]) eine gemeinsame Ursache haben (Zeichen-Kategorie) oder wenn der Traum Ursache des zukünftigen Ereignisses ist (Ursache-Kategorie), kommt es vielmals vor, so will Aristoteles darlegen, daß der Traum sich nicht erfüllt (d.h. daß der Vorgang, der bevorstand, nicht stattfindet).

Ein zweiter möglicher Grund für Aristoteles, das Sich-nicht-Erfüllen von Träumen erneut zu behandeln, dürfte darin liegen, daß der vorangehende Abschnitt zu diesem Thema Neues ergeben hat: Da soeben nachgewiesen worden ist, daß die Weissagung im Schlaf nicht von den Göttern bewirkt worden ist, sondern ihren Grund in der Natur des Träumenden hat, mag es nicht wundern, daß sich viele Träume nicht verwirklichen: *Innerhalb* dieser Erklärung ist diese Tatsache keineswegs überraschend (οὐδὲν ἄτοπον; vgl. die Übersetzung von Mugnier: „Il n'y a donc rien d'étonnant que beaucoup de rêves ne se réalisent pas“) – wobei impliziert wird, daß diese Tatsache innerhalb der traditionellen Auffassung der gottgesandten Träume durchaus „überraschend“ (ἄτοπον) wäre (zur Semantik dieses Wortes s. Anm. zu 462b 22). Aristoteles bemüht sich also zu zeigen, daß diese empirisch festzustellende Tatsache sich innerhalb seiner eigenen Erklärung geradezu besser erklären läßt als in der traditionellen.

Bei dieser Deutung (die in der oben stehenden Paraphrase zum Ausdruck gebracht wird) schließt dieser Abschnitt also unmittelbar an den vorhergehenden an, und es ist kein neuer Absatz zu beginnen (so auch Siwek). Dann aber ergibt sich ein neues Problem: Sind die Träume, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war, σημεῖα oder συμπτώματα? Diese Frage ergibt sich daraus, daß der γάρ-Anschluß mit dem folgenden Satz οὐδὲ γὰρ τῶν ἐν τοῖς σώμασιν κτλ. vermuten läßt, daß die weissagenden Träume der Melancholiker offenbar auch σημεῖα waren – obschon dies nicht ausdrücklich gesagt wurde (s. Anm. zu ὅλως δέ in 463b 12). Es läßt sich jedoch nicht einsehen, wie dies der Fall sein könnte, denn der Vergleich mit dem Glücksspiel (b 20–21) weist vielmehr darauf hin, daß das Vorhersehen der Melancholiker rein zufällig ist und daß dort kein physischer Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis vorliegt (so auch Scholarios, der die Weissagung der Melancholiker als συμπτωματικῶς bezeichnet [461, 14]). Vielleicht aber wird mit πολλὰ τῶν ἐνυπνίων immerhin auf Träume im allgemeinen gezielt (Träume schlechthin, egal, in welchem Verhältnis sie zu Ereignissen stehen); der Gedankengang wäre dann so zu paraphrasieren: „Daß viele Träume sich nicht verwirklichen, läßt sich aufgrund des vorhergehenden gut verstehen; (daß dies der Fall ist, wenn zwischen Traum und zukünftigem Vorgang kein kausales Verhältnis vorliegt, wußten wir schon; und es ist um so verständlicher, da dies auch für Fälle gilt, in denen ein solches Verhältnis durchaus vorliegt); denn auch viele Zeichen im Körper...“ Eine andere Möglichkeit zur Lösung dieses Problems wäre, daß mit τῶν ἐν τοῖς σώμασιν σημείων auf die Träume gezielt wird, von denen in 463a 4ff. die Rede war; dann aber ist καὶ τῶν οὐρανίων problematisch.

463 b 23–24 „denn auch viele Zeichen ... Erfüllung“ (οὐδὲ γὰρ τῶν ... πνευμάτων): Bei οὐδὲ γὰρ τῶν κτλ. ist (πολλὰ ἀποβαίνει) zu ergänzen. Die Erwähnung von „Zeichen im Körper“

erinnert an 463a 4ff.: Auch Träume können zu dieser Gruppe gehören und haben als solche die Möglichkeit, sich nicht zu verwirklichen (diese Möglichkeit liegt sozusagen im Wesen eines Zeichens; vgl. oben Anm. zu 462b 28 und unten b 31). Von „Zeichen am Himmel" werden zwei Beispiele gegeben. Zu τὰ τῶν ὑδάτων σημεῖα im Sinne von „Zeichen, die auf Regen hinweisen" vgl. Meteor. 372b 22 und 377b 24.

b 25–26 „Denn wenn eine andere Bewegung ... nicht statt" (ἂν γὰρ ἄλλη κυριωτέρα ... οὐ γίνεται): Zu κυριωτέρα vgl. Insomn. 461b 5: „mit relativ größerer Autorität", „einflußreicher", „den andern übertreffend". ταύτης ist Antezedens von ἧς (in ἀφ' ἧς μελλούσης): Es wird ein Vergleich zwischen einer aktuell stattfindenden Bewegung und einer bevorstehenden (μέλλουσα) Bewegung gemacht, von denen die erste stärker ist und somit das Stattfinden der anderen, die schwächer ist, verhindert. Durch die abstrakte Terminologie (κινήσεις) ist es nicht ganz klar, wie man sich dieses „Nichtstattfinden einer Bewegung" vorzustellen hat. Zu denken ist wohl an das folgende Beispiel: Es ist eine Anfangssituation A (etwa eine bestimmte Wetterlage), die im Begriff ist, Phänomen B (etwa Regen) hervorzubringen; A hat sozusagen die Kraft, B zu verursachen, d. h., A ist derartig, daß es ohne Störung durch andere Faktoren B bewirken wird. Als Begleiterscheinung dieser Anfangssituation zeigt sich Phänomen C (etwa eine Art Bewölkung); C ist vom Wahrnehmenden als Zeichen von B aufzufassen, weil C aus einer Situation hervorkommt, die die Möglichkeit in sich hat, B zu bewirken. Plötzlich aber kommt ein anderer Faktor D ins Spiel (etwa starker Wind), welcher bewirkt, daß es trotz der Erwartung des Wahrnehmenden nicht zu regnen anfängt: Das von Zeichen C angekündigte Phänomen B tritt nicht ein, obwohl es bevorstand (es war μέλλον, wurde jedoch nicht ἐσόμενον). Im Text entspricht D die ἄλλη κίνησις, und B ist ταύτης, ἀφ' ἧς κτλ. Subjekt bei οὐ γίνεται ist also immerhin die μέλλουσα κίνησις, d. h. die Bewegung, welche sich aus der Anfangssituation A zu ergeben schien (vgl. auch b 28: οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν; so Bussemaker: „hicce motus non fit"). D ist die κυριωτέρα κίνησις, die sich als stärker erweist und die verhindert, daß A zu B führt. – Diese Vorstellung entspricht dem Text besser als diejenige, nach der als Subjekt bei οὐ γίνεται nicht die μέλλουσα κίνησις, sondern das τέλος der Bewegung aufgefaßt wird (vgl. die Übersetzungen von Beare: „For if another movement occurs more influential than that from which, while [the event to which it pointed was] still future, the given token was derived, the event [to which such token pointed] does not take place" und Hett: „for if another impulse supervenes more powerful than that from which, as yet unfulfilled, the sign arose, the event does not follow"; so auch Tricot und Siwek).

„aus deren Bevorstehen" (ἀφ' ἧς μελλούσης κτλ.): Die Betonung liegt auf dem Partizip: das Zeichen entstand aus der Situation, die im Begriff war, das Bezeichnete zu bewirken.

b 26–28 „und vieles von demjenigen ... durchkreuzt" (καὶ πολλὰ βουλευθέντα ... ἀρχάς): Die in diesem Satz beschriebene Situation unterscheidet sich von der vorigen darin, daß kein Zeichen anwesend ist: Es ist nur die Rede von den Handlungen im Stadium ihrer Planung (βουλευθέντα), den Handlungen im (nicht stattfindenden) Stadium ihrer Verrichtung (πραχθῆναι) und dem störenden Faktor, welcher die Verrichtung verhindert (die ἄλλη κυριωτέρα ἀρχή). Der Satz kann also so aufgefaßt werden, daß er der Veranschaulichung der oben (463a 21–30) erwähnten Möglichkeit dient, daß der Traum *Ursache* (αἴτιον, ἀρχή) einer Handlung sein kann, daß jedoch auch dann die Möglichkeit da ist, daß der Traum nicht erfüllt wird, wenn die Handlung unverrichtet bleibt. Z. B.: Ich träume, daß ich nach Amsterdam fahre; nächsten Tag bereite ich mich tatsächlich vor, nach Amsterdam zu fahren; aber durch einen Bahnstreik kann ich nicht nach Amsterdam fahren. Mein Traum wird also nicht erfüllt. Daß hier der Terminus ἀρχή (und nicht αἴτιον) gebraucht wird, kann damit zusammenhängen, daß es sich

hier um eine „Ursache“ von etwas handelt, das sich nicht verwirklicht (s. auch Anm. zu 462b 26 und zu 463a 28).

βουλευθέντα καλῶς steht auf gleicher Linie mit μέλλουσα in b26. Zu ὁ βουλεύσας als Wirkursache einer Handlung vgl. Met. 1013a 31; Phys. 194b 30. Zu δεόντων vgl. Demosthenes I 1; I 20; Isokrates III 25.

463 b 28–29 „Im allgemeinen nämlich findet … bevorsteht“ (ὅλως γὰρ οὐ πᾶν γίνεται τὸ μελλῆσαν … τὸ μέλλον): Aristoteles führt jetzt die genannten Feststellungen auf ein allgemeines Prinzip zurück. Die Verwendung des Aorists μελλῆσαν versteht sich aus dem nachträglichen Blickpunkt: Erst später kann sich zeigen, ob das, was bevorsteht, wirklich stattfinden wird; wenn nicht, so stellt man fest, daß dasjenige, von dem zu erwarten war, daß es stattfände, nicht stattfindet.

„und dasjenige … bevorsteht“ (οὐδὲ τὸ αὐτὸ τὸ ἐσόμενον καὶ τὸ μέλλον): Der Unterschied ist, daß τὸ ἐσόμενον dasjenige ist, was wirklich in der Zukunft stattfindet, während τὸ μέλλον dasjenige ist, was in einem bestimmten Moment bevorsteht, nicht aber notwendig in der Zukunft stattfinden wird. Ἔσεσθαι (das Futurum von εἶναι) bezieht sich auf einen zukünftigen Sachverhalt, μέλλειν (ein Präsens-Infinitiv) auf einen gegenwärtigen. In einem gleichen Vorgang beziehen sich τὸ μέλλον und τὸ ἐσόμενον entweder auf zwei verschiedene Aspekte (oder Seinsarten) desselben Dinges (z. B. das Ding in seiner potentiellen Seinsart oder in seiner aktuellen Seinsart) oder auf zwei verschiedene Dinge (wenn die Verwirklichung des Dinges nicht stattfindet durch Hinderung anderer Faktoren: was in der Zukunft stattfindet, ist etwas anderes als dasjenige, was bevorstand). Dieselbe Unterscheidung findet sich auch in Rhet. 1393a 1–5 und in GC 337b 3–7: An der letzteren Stelle beschäftigt sich Aristoteles mit der Frage, ob alles, was sich ereignet, sich notwendig ereignet: „Wir müssen untersuchen, ob es Dinge gibt, welche sich notwendig ereignen werden, oder ob es keine solchen gibt, sondern daß alle sich auch nicht ereignen können. Daß es solche (dieser letzteren) gibt, ist evident, und dadurch sind z. B. ‚es wird sich ereignen‘ und ‚es steht bevor‘ verschieden (καὶ εὐθὺς τὸ ἔσται καὶ τὸ μέλλει ἕτερον διὰ τοῦτο); denn dasjenige, von dem es richtig ist zu sagen, daß es sich ereignen wird (ἔσται), ist etwas, von dem es einmal richtig zu sagen sein muß, daß es sich ereignet; aber dasjenige, von dem es jetzt richtig ist zu sagen, daß es bevorsteht (μέλλει) – nichts verhindert, daß dies sich nicht ereignen wird: Es könnte sein, daß jemand, der im Begriff ist, einen Spaziergang zu machen, keinen Spaziergang machen wird.“ (Dazu Williams 1982, 197–198.) Es zeigt sich, daß der hiesige Abschnitt in Div. mit der ‚kontra-deterministischen‘ Position, die Aristoteles in GC II 11 (und auch in Int. 9, bes. 19a 7ff.) ausführlich verteidigt, völlig übereinstimmt (s. dazu Ackrill 1966, 132–142; Sorabji 1980, 91–103). Die Unterscheidung zwischen μέλλειν und ἔσεσθαι läßt sich als eine Konsequenz dieser Position verstehen, und es ist in dieser Hinsicht bedeutsam, daß es nur τὰ μέλλοντα, nicht τὰ ἐσόμενα sind, welche im Schlaf vorausgesehen werden können (Somn. 453b 22–23; Mem. 449b 11).

b 29–30 „Aber trotzdem muß man … wesentlich Zeichen“: Zum Text: Es ist zu lesen: Ἀλλ' ὅμως ἀρχάς τε λεκτέον εἶναι ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη (vertreten von den Hss.-Familien β, γ, δ, ε und von Sophonias). Ob man τε oder γε liest, ist inhaltlich ziemlich belanglos (γε wäre nach dem emphatischen ὅμως gewissermaßen überflüssig; ich sehe [gegen Drossaart Lulofs 1947, I, lxxi] keine Schwierigkeit, τε mit καί zu verbinden); das von anderen Hss. gelesene τινάς läßt sich aber nur verstehen, wenn man εἶναι existentiell auffaßt („aber trotzdem muß gesagt werden, daß es Ursachen gibt, aus denen kein Ergebnis hervorkam“). Dies scheint aber eine viel zu schwache Aussage zu sein und fügt im Vergleich zu b 26–28 nichts Neues hinzu: Vielmehr geht es dem Aristoteles darum, daß auch Ursachen, aus denen sich kein Resultat ergab, immerhin Ursachen

sind, d. h. daß ihr Status als Ursache nicht vom Ergebnis des Vorgangs abhängig ist. Verfehlt scheint auch die Auffassung mehrerer Interpreten zu sein, nach der die hier gemeinten ἀρχαί mit den κυριωτέραι ἀρχαί aus b 28 identisch sind (z. B. Bender: „aber doch muß man die Ursachen angeben, welche die Ausführung hinderten"; Bussemaker: „principia esse a quibus res non ad finem perducta est"; Rolfes: „Ursachen, wegen deren es nicht geschieht"). Unnötig scheint schließlich die ‚Verbesserung' von ὅμως in ὅλως durch Susemihl (1885, 581: „sondern man muß sagen, daß es überhaupt solche Anfänge giebt").

„und jene (Zeichen)..." (καὶ σημεῖα πέφυκε ταῦτα τινων οὐ γενομένων): ein schwieriger Satz. Die meisten Ausleger fassen ταῦτα als bezüglich der ἀρχαὶ ... ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη auf (z. B. Beare: „and these constitute natural tokens of certain events, even though the events do not come to pass"; Rolfes: „... und das sind dann die naturgemäßen Zeichen, daß dieses oder jenes nicht eintritt"; Tricot: „et qu'ils constituent des signes naturels de certains événements, même si ces événements ne se produisent pas"). Dagegen sind die folgenden Einwände zu erheben: [i] ἀρχαί ist weiblich, ταῦτα sächlich; [ii] diese Auffassung läßt sich schwerlich mit der vorangegangenen Behauptung vereinbaren, daß die genannten ἀρχαί *immerhin* ἀρχαί sind (obwohl sie kein τέλος hervorbrachten); [iii] es läßt sich schwerlich einsehen, in welchem Sinne diese Ursachen auch Zeichen sein könnten (s. Anm. zu 462b 30), und gar nicht, was mit einer derartigen Aussage beabsichtigt würde. Statt dessen möchte ich vorschlagen, ταῦτα als bezüglich der in b 23 und b 26 genannten σημεῖα aufzufassen, also der Zeichen, die nicht erfüllt wurden (vgl. Gallop 1990, 169). Ebenso wie im ersten Glied des Satzes wird das Wort, um das es geht (d. h. ἀρχάς bzw. σημεῖα), nur einmal erwähnt, und zwar an der durch die Wortfolge betonten Stellung des Prädikatsnomens („man muß sagen, *Ursachen* sind [auch] diejenigen [Ursachen], woraus..., und *Zeichen* sind [auch] jene [Zeichen] von Dingen, die nicht stattgefunden haben"). Auf diese Deutung weist auch die Tatsache hin, daß das zweite Glied ein selbständiger Satz ist (also unabhängig von λεκτέον: Bei der ersteren Deutung wäre es wahrscheinlicher gewesen, wenn der Text *πεφυκέναι gelautet hätte). Die Bedeutung von πέφυκε ist, daß die Möglichkeit, nicht erfüllt zu werden, sozusagen im Wesen eines Zeichens liegt (s. Anm. zu 462b 30).

Der ganze Satz berücksichtigt eine mögliche Implikation des vorangegangenen, nämlich daß, wenn eine Ursache nicht zu einem Ergebnis führt oder wenn das von einem Zeichen angekündigte Ereignis nicht eintritt, gar nicht von „Ursache" oder „Zeichen" geredet werden kann. ἀρχή und σημεῖον sind nach Aristoteles nicht lediglich Relationsbegriffe, deren Gebrauch nur berechtigt ist, wenn das Resultat des Vorgangs dem entspricht. Im Gegenteil, heißt es, der Sachverhalt, welcher darin besteht, daß etwas Ursache oder Zeichen von etwas anderem ist, ist ein *wirklicher* Sachverhalt, gleichgültig, ob dieses „Etwas" von diesem „anderen" (dem erwarteten τέλος oder σημαινόμενον) gefolgt wird oder nicht. Die Absicht des Aristoteles dürfte hier sein, zu betonen, daß sich die hier gemeinten Träume von denen, über die in 463b 1–11 gesprochen wurde, grundsätzlich unterscheiden: Der Unterschied liegt darin, daß in den hier gemeinten Fällen die Anfangssituation derartig war, daß ohne Störung anderer Faktoren das zu erwartende Resultat wirklich stattgefunden hätte – was bei der σύμπτωμα-Situation aus 463b 1–11 nicht so ist (vgl. Gallop 1990, 168). Eine mögliche Absicht dieser Betonung wäre dann, den Zweifel an der Zuverlässigkeit der Traummantik zu vergrößern: Es war bereits festgestellt worden, daß die meisten Fälle der Weissagung im Schlaf auf Zufall beruhen und daß es also nicht verwundern kann, daß viele Träume nicht in Erfüllung gehen; hier wird hinzugefügt, daß auch in den Fällen, in denen es kein Zufall gewesen *wäre*, wenn der Traum sich verwirklicht *hätte*, die Möglichkeit durchaus da ist, daß der Traum sich nicht erfüllt.

463 b 31–464 a 19 *Paraphrase:* Es gibt Fälle von Vorhersehen der Zukunft durch Träume, bei denen – im Gegensatz zu den bereits erwähnten Fällen – die Ursache der Verwirklichung ihres Inhalts außerhalb des Bereichs des Träumenden liegt, entweder in Zeit, Raum oder Umfang oder zwar in keiner dieser Hinsichten, trotzdem aber nicht im Träumenden selbst liegt. Wenn in diesen Fällen das Vorhersehen nicht (wie früher gesagt wurde) auf einem Zusammentreffen von Traum und Ereignis beruht, sind sie eher wie folgt zu erklären als in der Weise, wie Demokrit sie erklärt; Demokrit führt nämlich als ihre Ursachen „Abbilder“ und „Emanationen“ auf. Die bessere Erklärung ist folgende: Die Weise, auf die diese Träume entstehen, läßt sich mit der Weise vergleichen, wie eine Bewegung durch Luft oder Wasser weitergeführt werden kann, ohne daß die ursprüngliche Ursache der Bewegung diese noch ausübt. Auf diese Weise können auch Sinnesbewegungen, ausgehend von den Gegenständen, die sich außerhalb des Träumenden befinden (von denen nach Demokrit die „Abbilder“ und die „Emanationen“ ausgehen), zu der träumenden Seele gelangen, ohne daß diese Gegenstände gegenwärtig sind, um die Bewegung auszuüben. Diese bei der Seele eintreffenden Bewegungen sind nachts besser wahrzunehmen als während des Tages: Denn während des Tages werden sie in stärkerem Maße ausgelöst als nachts; die Luft ist nämlich nachts weniger in Verwirrung, weil es nachts weniger Wind gibt. Daß diese Bewegungen im Körper Sinneswahrnehmungen bewirken, erklärt sich aus dem Schlafzustand, d. h. aus demselben Mechanismus, kraft dessen man auch die kleinen inneren Bewegungen, welche aus dem Körper stammen, während des Schlafs besser wahrnimmt als während des Wachzustandes. Auf die Erfahrung dieser Bewegungen gründet sich das Vorhersehen von solchen, den Bereich des Träumenden überschreitenden Ereignissen.

b 31–464 a 1 „In bezug auf die Träume … erörtert haben“ (Περὶ δὲ τῶν μὴ τοιαύτας … εἴπομεν): Worauf verweist „derartige Ursprünge“ (τοιαύτας ἀρχάς)? Auf den ersten Blick sieht es so aus, als wäre der Bezugspunkt die im direkt vorangehenden Satz genannten „Ursachen, aus denen sich kein Resultat ergab“ (ἀρχαὶ ἀφ' ὧν οὐκ ἐπετελέσθη). Dann befaßte Aristoteles sich hier mit Träumen, die auf Ursachen zurückgehen, die sich durchaus verwirklichen; dies gibt aber im Kontext, vor allem im Hinblick auf den Kontrast mit dem folgenden (μὴ τοιαύτας … ἀλλ' ὑπερορίας κτλ.), keinen Sinn – es sei denn, daß man wie folgt paraphrasierte: „In bezug auf Träume, die nicht Ursprünge haben, aus denen kein Resultat hervorkam, sondern Ursprünge, die durchaus zu einem Zweck führen, die aber die Grenzen seiner Erfahrung überschreiten…“ Aber es ist fraglich, ob eine so elliptische Auffassung von ἀλλά akzeptabel ist; außerdem bezog sich im direkt vorangehenden Abschnitt die Rede von ἀρχαί auf die Rolle von Träumen selbst (nämlich im Hinblick auf die Möglichkeit, daß der Traum Ursache des bevorstehenden Ereignisses ist), also nicht auf die *Ursachen des Traums.* Auch die Bestimmung οἵας εἴπομεν weist auf einen anderen, weiter entfernten Bezugspunkt hin (obschon diese Worte in mehreren Handschriften fehlen, was die Vermutung einer Glosse nahelegt). Die andere Möglichkeit ist, τοιαύτας als Verweis auf die in 463 a 3–30 erörterten Fälle aufzufassen, wo die ἀρχαί durchaus im Träumenden selber liegen; bei dieser Deutung ist es notwendig, οἵας εἴπομεν im Text zu behalten: Diese Bestimmung soll nämlich gerade die Identifikation dieser ἀρχαί mit den soeben (b 29–30) genannten verhindern („die Ursprünge, worüber wir früher [nämlich im vorigen Kapitel] sprachen“). Diese Deutung findet darin eine Unterstützung, daß der hiesige Satz 463 b 31–464 a 4 dem Satz 463 b 1–3 besonders ähnlich ist (vgl. ὑπερβατά und ὑπερορίας, vgl. ὧν μὴ ἐν αὐτοῖς ἡ ἀρχή und μὴ μέντοι γε ἐν αὐτοῖς ἐχόντων τὰς ἀρχάς, und vgl. ἔοικε συμπτώμασιν mit εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος). Es sieht so aus, daß Aristoteles sich hier mit derselben Gattung von Träumen befassen will wie im Abschnitt 463 b 1–11 und daß somit das Verhältnis von den in jenem Abschnitt erörterten Fällen zu denjenigen, die in 463 a 3–30 behan-

delt wurden (Träume als Zeichen von Körperaffektionen des Träumenden und Träume als Ursachen von durch den Träumenden zu verrichtenden Handlungen), dasselbe ist wie das Verhältnis der hier (463 b 31 ff.) zu erörternden Fälle zu jenen aus 463 a 3–30 (zu den Unterschieden s. unten).

„Ursprünge": Ebenso wie in 463 b 1–2 stellt sich die Frage nach der Bedeutung von ἀρχαί: Sind die „Ursprünge" (oder „Ursachen") des *Traums* oder die des im Traum vorausgesehenen *Ereignisses* gemeint? Für die letzte Möglichkeit plädiert wieder Beare: „As for [prophetic] dreams which involve not such beginnings [sc. of future events] as we have described, but such as are extravagant in times, or places, or magnitudes; or those involving beginnings which are not extravagant in any of these respects, while yet the persons who see the dream hold not in their own hands the beginnings [of the event to which it points]..." (so auch Hett; Gallop; Siwek: „initia [eventuum futurorum]"; Sylv. Maurus; Michael; Scholarios [461, 28 ff.]: ἄλλην δὲ τίθησιν αἰτίαν τῶν ἀποβαινόντων ἐνυπνίων ὑπερορίοις ἀποτελευτήσεσι χρόνῳ ἢ τόπῳ). Aber die Wahl zwischen diesen beiden Möglichkeiten ist hier von der in 463 b 1–2 dadurch verschieden, daß in der hiesigen Situation der Ursprung des Traums mit dem des vorausgesehenen Ereignisses materiell *identisch* ist (nämlich die weit entfernten Objekte, von denen die Bewegung ausgeht: 464 a 10–11: ἀφ' ὧν), dort aber verschieden war (vgl. Tricot: „les ἀρχαί sont les commencements de l'événement prédit par le songe, et qui constituent le songe lui-même"). Diese Identität wird sich erst später herausstellen, aber sie zeigt sich bereits in diesem Anfangssatz des Abschnitts in der Bedingung, daß das Vorhersehen nicht auf Zusammentreffen beruht (was impliziert, daß der Traum und das Ereignis einen gemeinsamen Ursprung haben: s. Anm. zu 462 b 26 ff.) und in der Bezeichnung dieser *Ursprünge* als ὑπερορίαι: Während in 463 b 1 die Träume selbst als ὑπερβατά bezeichnet wurden, so gelten hier aber (464 a 1) nicht die Träume, sondern *die Anfangspunkte selbst* als ὑπερορίαι. Daher leuchtet ein, daß für die Deutung von ἀρχαί die Wahl zwischen den beiden Möglichkeiten nicht von großer Wichtigkeit ist.

Zu bemerken ist, daß die erste Möglichkeit (Ursachen des Traums) dem griechischen Wortlaut beträchtlich besser entspricht, vor allem wegen der Formulierung, daß „die Träume Ursprünge haben" (ἀρχὰς ἔχειν), die durch das „involve" von Beares Übersetzung unklar wird (auch „hold not in their own hands" ist für μὴ ἐν αὐτοῖς ἐχόντων wenig präzis). Die zweite Möglichkeit (Ursachen des Ereignisses) scheint aber im Kontext einen besseren Sinn zu ergeben: Der Zweck der Bestimmung μὴ τοιαύτας κτλ. liegt nicht darin, daß es nach Aristoteles bei solchen Träumen unwahrscheinlich ist, daß sie tatsächlich auf solche weitentfernten Ursachen zurückgehen (dies gilt jedenfalls nicht für Ursachen, die außergewöhnlichen Umfangs [ἢ τοῖς μεγέθεσιν] sind, denn bei solchen ließe es sich ja gerade sehr gut verstehen, daß man davon träumt), sondern darin, daß es unwahrscheinlich ist, daß der Träumende die Ursache der *Erfüllung* des Traums in sich hat. Wenn das Stattfinden des Ereignisses, das im Traum vorausgesehen wird, sich völlig unabhängig vom Träumenden vollzieht, liegt es auf der Hand, daß wir es mit einem Zusammentreffen zu tun haben: Dies war die Schlußfolgerung in 463 b 9. Hier wird dieselbe Gattung von Situationen erneut berücksichtigt, jetzt aber unter der Voraussetzung, daß das Vorhersehen *nicht* auf einem Zusammentreffen beruht. Die Konsequenz dieses Unterschieds ist, daß in den hiesigen Fällen (im Gegensatz zum Abschnitt 463 b 1–11) ein kausaler Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis durchaus vorhanden ist. Die Rede von ἀρχαί versteht sich dann daraus, daß das Ereignis selbst noch in der Zukunft liegt, der Ursprung aber ein gegenwärtiger Sachverhalt ist, aus dem der Traum als Begleiterscheinung (d. h. als Zeichen, σημεῖον) hervorkommt.

Wie dem auch sei, innerhalb der im folgenden von Aristoteles gebotenen Erklärung befinden

sich der Ursprung des Traums und der des Ereignisses, das im Traum vorausgesehen wird, außerhalb des Träumenden (dies haben 463b 1–11 und 464a 1–19 gemeinsam, und darin unterscheiden sie sich von den Fällen, die in 463a 3–30 erörtert wurden). Im Gegensatz zu 463b 1–11 sind sie hier aber auch identisch. Dies war, wie sich zeigte, bei der Erklärung aus 463b 1–11 nicht der Fall (s. Anm.): Traum und Ereignis hatten jeweils einen eigenen, verschiedenen Ursprung; auch wenn wir von „außergewöhnlichen“ (ὑπερβατά) Dingen träumen (463b 1–2), ist es keineswegs notwendig, daß auch der Ursprung des Traums (d.h. der sensitive Stimulus, auf dem er basiert) außergewöhnlich ist (vgl. Insomn. 461a 20ff.); hier aber (464a 1ff.) sind auch die Ursprünge der Träume ὑπερορίαι. Eine implizite Konsequenz dieses Unterschieds ist, daß die Träume in der hiesigen Erklärung die Rolle von „Zeichen“ (σημεῖα) spielen, nicht von lediglich mit den Ereignissen zusammentreffenden Phänomenen (συμπτώματα), denn es gilt hier die Bedingung εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος (s. unten zu a 19). Alle diese Unterscheidungen bleiben im Text gewissermaßen implizit und zeigen sich erst im Laufe der Erklärung.

464a 1 „sondern solche ... überschreiten“: Das Wort ὑπερόριος bedeutet „außerhalb der Grenzen“ (vgl. Pol. 1285b 14; b 18), hier wohl bezüglich der Grenzen der Erfahrung und des Handlungsbereichs des Träumenden. Der bildliche Gebrauch dieses Wortes ist im 4. Jahrhundert höchst selten: Nur Aischines II 49, wo von einer λαλία ὑπερόριος die Rede ist, wäre einigermaßen vergleichbar. Ebenso wie bei ὑπερβατός in 463b 1 liegt die Absicht dieser Bestimmung darin, den Kontrast mit den Fällen aus 463a 3–30 (wo der Ursprung des Traums bzw. des Ereignisses im Träumenden selbst liegt) zu unterstreichen, und zwar in zweifachem Sinne: [i] Bei diesen „Ursachen“ ist es unwahrscheinlich, daß der Träumer zu ihrer Verwirklichung beiträgt; [ii] bei diesen Ursachen ist es unwahrscheinlich, daß der Träumer in irgendeiner Weise von den wirklichen Vorgängen (in denen ein Anfangspunkt A ein Ergebnis B verursacht) Kenntnisse gehabt hätte (vgl. Gallop 1990, 170: „He could neither infer nor bring about an occurrence at such a remote time and distance.“). Im folgenden ist es gerade die Beförderung der Information (d.h. die Frage, wie etwa ein Traum von Ereignissen bei den Säulen des Herakles [vgl. 462a 25] auf sinnlichen Kenntnissen der Ursprünge dieser Ereignisse basieren kann), die von Aristoteles erklärt wird (a 9–19) – obwohl es, wie gesagt, bei „Ursprüngen außergewöhnlichen Umfangs“ (ἢ τοῖς μεγέθεσιν) gar nicht unwahrscheinlich wäre, daß man davon träumt (s. vor. Anm.).

Wie sich zeigen wird, bemüht sich Aristoteles hier um die Erklärung einer Möglichkeit, die im vorigen (463a 4: οἷον) zwar impliziert, bisher aber noch nicht berücksichtigt worden war: Daß der Traum auf denselben Ursprung zurückgeht, auf den auch das im Traum angekündigte Ereignis zurückgeht, daß aber dieser Ursprung und dieses Ereignis nicht (wie beim Beispiel der Körperaffektionen in 463a 5–21) innerhalb, sondern *außerhalb* des Träumenden liegen.

a 2–4 „sei es in Zeit ... nicht in sich selbst haben“ (ἢ τοῖς χρόνοις ... τὸ ἐνύπνιον): „in Zeit“: d.h., daß der Anfangspunkt bereits weit in der Vergangenheit oder noch weit in der Zukunft liegt: Man träumt etwa von etwas, dessen Ursache sich vor mehr als hundert Jahren ereignet hat, oder von etwas, dessen Ursache erst Monate später vorfallen wird (und die sich aufgrund der gegenwärtigen Situation schwerlich voraussagen läßt). Daß ἢ τοῖς χρόνοις auf gleicher Linie mit ἢ τοῖς τόποις und ἢ τοῖς μεγέθεσιν gestellt wird, könnte darauf hinweisen, daß Aristoteles nicht nur die Weissagung der Zukunft, sondern im allgemeinen alle hellseherischen Leistungen berücksichtigen will (also auch im räumlichen Sinne). Wenn man trotzdem προορᾶν (a 4) im engen Sinne von „Vorhersehen“ (also nur bezüglich der Zukunft) auffassen will (vgl. a 19: τὰ μέλλοντα καὶ περὶ τοιούτων), so muß man paraphrasieren: „Entweder Ursachen (zukünftiger)

Ereignisse, die weit in der Zukunft liegen, oder Ursachen (zukünftiger) Ereignisse, die sich in großer Entfernung ereignen, oder Ursachen (zukünftiger) Ereignisse, die sehr umfangreich sind."

„oder in Raum" (ἢ τοῖς τόποις): d.h. Ursachen von Ereignissen, die in großer Entfernung stattfinden (oder stattfinden werden), z.B. die in 462a 24–25 genannten. Es wird sich zeigen, daß Aristoteles' Erklärung (a 6–19) nur bezüglich derartiger Ursachen von Ereignissen, die zwar in großer Entfernung, aber gleichzeitig mit dem Traum oder früher stattfinden, eine Möglichkeit zur Weissagung darstellen kann (s. Anm. zu a 18–19). Wie man von einem zukünftigen Ereignis träumen kann, dessen *Ursprung* auch noch in der Zukunft liegt, kann er nicht erklären.

„oder in Umfang" (ἢ τοῖς μεγέθεσιν): Hierbei wäre an das Beispiel der Seeschlacht aus 463b 2 zu denken – obschon genaugenommen nicht vom Ereignis, sondern von seinem *Ursprung* gesagt wird, daß er ὑπερόριος τῷ μεγέθει ist (was sich auf den ersten Blick auch schwerlich mit der Behauptung aus 463a 18 vereinbaren läßt, daß von allen Dingen [also auch von einer Seeschlacht] der Ursprung klein ist). Zu denken ist an eine umfangreiche und komplizierte Situation, welche ihrerseits Ursache eines zukünftigen Ereignisses ist (ein Beispiel wäre Pol. 1306b 6–16: Aufstand im Staat durch einen komplexen Zusammenlauf verschiedener Faktoren; vgl. auch Pol. 1274a 12–22). Trifft dies zu, so leuchtet ein, daß der Träumende von einer so unübersehbaren Situation keine Kenntnisse haben kann – jedenfalls nicht genug, um das daraus hervorkommende Ereignis vorauszusehen. Aber es könnte auch sein, daß es dem Aristoteles nicht darum geht, daß der Träumende von solchen „außergewöhnlichen" Ursachen keine Kenntnisse haben könnte (denn ebensowohl ließe sich das Haben solcher Kenntnisse bei einem außergewöhnlich großen Ereignis durchaus verstehen), sondern darum, daß der Träumende nicht die Ursache der *Verwirklichung* dieses Ereignisses in sich haben könnte.

„oder zwar in keiner dieser Hinsichten": τούτων bezieht sich auf ἢ τοῖς χρόνοις ἢ τοῖς τόποις ἢ τοῖς μεγέθεσιν. μηδέν gehört als acc. resp. zu ὑπερορίας.

„bei denen aber ... haben" (μὴ μέντοι γε ἐν αὑτοῖς ... ἐνύπνιον): Der Ursprung des Traums (bzw. des vorausgesehenen Ereignisses) braucht zwar nicht „außergewöhnlich" in einer der genannten Hinsichten zu sein (d.h., er braucht nicht extrem zu sein), soll jedoch unbedingt außerhalb des Bereichs des Träumenden liegen: In dieser Bedingung liegt der wesentliche Unterschied zu den Fällen, von denen in 463a 3–30 die Rede war. Eine ähnliche Bedingung in 463b 2.

a 4 „wenn (bei diesen Träumen) ... beruht" (εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος): Daß das Vorhersehen in den definierten Umständen auf Zusammentreffen beruht, ergab sich aus Kap. 1 (463b 1–11). Hier aber wird eine Untersuchung derselben Umstände angefertigt, jedoch unter der Voraussetzung, daß das Vorhersehen *nicht* auf Zusammentreffen beruht. Es handelt sich hier also um eine ergänzende Erklärung, ohne daß die frühere in Frage gestellt wird: Innerhalb der definierten Gattung kann es sowohl Fälle geben, welche auf Zusammentreffen beruhen (was wohl nach Aristoteles die größte Gruppe ist), wie solche, für welche die im folgenden dargelegte Erklärung gilt.

Die erneute Beschäftigung des Aristoteles mit dieser Gattung könnte ihren Grund darin haben, daß s.E. eine Erklärung ἀπὸ συμπτώματος (welche impliziert, daß sich für die in 462b 24–25 angekündigten Fälle keine ἀρχή finden läßt) nicht wirklich eine Erklärung ist oder daß eine solche Erklärung ihm nicht völlig befriedigend vorkommt (vgl. Effe 1970, 83). Sie hat aber sicherlich auch damit zu tun, daß es im Text einen Perspektivenwechsel gibt zwischen Kap. 1 (in dem die Frage nach dem kausalen Zusammenhang zwischen Traum und Ereignis im Mittelpunkt steht) und Kap. 2 (in dem die Frage nach der Ursache des Vorhersehens [die ἀρχὴ τοῦ προορᾶν] zentral steht): Aus diesem Perspektivenwechsel (zu welchem s. S. 57ff. und Anm. zu 463b 14)

erklärt sich auch die Formulierung εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος (σύμπτωμα in abstraktem Sinne zur Bezeichnung des kausalen Verhältnisses; vgl. ἀπὸ τύχης) statt der Formulierung, daß Träume (keine) συμπτώματα sind; daraus ließe sich auch verstehen, daß Aristoteles sich in diesem Abschnitt nicht darum bemüht, die Träume (die in dieser Erklärung – im Gegenteil zum Abschnitt 463b 1–11 – keine συμπτώματα sind) als σημεῖα oder αἴτια zu bezeichnen (s. unten).

Ein weiterer Grund, dieselbe Gruppe von Träumen erneut zu behandeln, dürfte darin liegen, daß die hiesige Argumentation auch eine Erklärung für die schon zweimal erwähnte Tatsache bietet, daß die Weissagung im Schlaf nur bei gewöhnlichen und *nicht* bei intelligenten Leuten vorkommt (s. Anm. zu a 19ff.). Schließlich könnte auch das Bedürfnis des Aristoteles mitgespielt haben, sich mit der Weissagungstheorie des Demokrit auseinanderzusetzen.

Man könnte sich dabei noch fragen, wie sich in einem gegebenen Fall entscheiden ließe, ob das Vorhersehen lediglich zufällig ist oder auf die im folgenden beschriebene Weise stattfindet (vgl. Wijsenbeek-Wijler 1976, 241: „Far more baffling is the problem by what standard of judgment it can be decided whether a prediction in a dream is the real thing or a mere coincidence.“). Aber diese Frage scheint Aristoteles gar nicht zu interessieren: Seine einzige Absicht in dieser Schrift ist, allgemeine Strukturen und Mechanismen zu beschreiben, innerhalb welcher sich die ihm bekannten Phänomene erklären lassen, nicht aber, Kriterien für die Klassifizierung einzelner Fälle zu entwickeln (die Interpretation einzelner Fälle ist ihm als Naturforscher wohl eine zu spezielle Angelegenheit, die er dem Fachmann [τεχνίτης; vgl. 463a 4–5] überläßt; vgl. auch seine ganz allgemeinen Bemerkungen über die Traumdeutung, 464b 7ff.). Außerdem sei darauf hingewiesen, daß die hier gebotene Erklärung durchaus ein solches Kriterium liefert, nämlich das intellektuelle Niveau des Träumenden (s. Anm. zu a 20ff.).

464 a 5–6 „verhält es sich damit ... Ursachen nennt“ (τοιόνδ᾽ ἂν εἴη μᾶλλον ... αἰτιώμενος): τοιόνδε verweist auf die ab a 6 einsetzende Erklärung, welche nach Aristoteles im Vergleich zu der des Demokrit den Vorzug verdient (die Möglichkeit, daß τοιόνδε auf alles Vorhergehende zurückverweise und daß es im folgenden die Theorie des Demokrit sei, welche wiedergegeben wird, ist sprachlich unwahrscheinlich; außerdem ließe sich bei dieser Auffassung die erneute Erwähnung des Demokrit in a 11 schwerlich verstehen; s. unten).

Offenbar hat auch Demokrit sich um eine Erklärung der Weissagung in den hier definierten (d. h. extremen oder schwerlich erklärbaren) Fällen bemüht (zu den Quellen dieser Theorie s. unten), und diese stimmt mit der aristotelischen darin überein, daß sie das Vorhersehen nicht auf Zufall, sondern auf eine gewisse Art von Kontakt zwischen den wirklichen Objekten und den Träumenden zurückführt. Diese beiden Gründe sowie ein mögliches Bedürfnis nach Begründung der in 462b 22–25 gemachten Aussage, daß keine der sonstigen Erklärungen plausibel seien, dürften Aristoteles' hiesige Auseinandersetzung mit Demokrit veranlaßt haben (also nicht bloß eine Neigung zur Polemisierung wie etwa in Sens. 438a 5ff.). Der Unterschied zwischen den beiden Theorien läge dann nur in der *Art und Weise* dieses Kontakts (statt „Abbilder und Emanationen“ [εἴδωλα καὶ ἀπορροίαι] nennt Aristoteles „Bewegungen“ [κινήσεις] als Ursachen; vgl. Sens. 438a 26ff.).

Es ist besonders schwierig festzustellen, inwieweit der Passus a 6–17 demokritsche Elemente enthält (in der neuen Fragmentsammlung der Vorsokratiker durch J. Mansfeld [1986, II 324] wird der hiesige Abschnitt [ab a 5 ὥσπερ] als Testimonium für Demokrits Ansichten zitiert), d. h. ob der Passus über Demokrits Ansichten mehr ergibt als lediglich die Tatsache, daß er „Abbilder und Emanationen“ als Ursachen bezeichnete (a 6: εἴδωλα καὶ ἀπορροίας αἰτιώμενος, a 11: ποιεῖ τὰ εἴδωλα καὶ τὰς ἀπορροίας). Einerseits gibt es Demokritforscher, die den

ganzen Passus als aristotelische Wiedergabe demokritscher Gedanken auffassen; Sassi (1978, 58); Cambiano (1980, 449 Anm. 35) und Luria (1929, 1052) gehen sogar so weit, daß ihrer Meinung nach die demokritsche Weissagungstheorie von Aristoteles als eine Erklärung ἀπὸ συμπτώματος bezeichnet und als solche abgelehnt wird (Sassi: „A questa concezione allude anche Aristotele, nel De divinatione per somnum 2.464 a 4 ss., quando nomina gli εἴδωλα di Democrito come esempio di una teoria del προορᾶν che definisce ἀπὸ συμπτώματος, perché l'impatto materiale degli idoli sugli organismi individuali avviene ‚casualmente'" und Cambiano: „... Aristotele ... che colloca la spiegazione del προορᾶν onirico offerta da Democrito tra quella ἀπὸ συμπτώματος"; beide Ausleger legen großen Wert auf die Formulierungen καὶ ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας [a 12] und συμβαίνει τὸ πάθος τοῦτο τοῖς τυχοῦσι [a 19–20]). Diese Auffassung ist m. E. völlig verfehlt: Der Text weist im Gegenteil darauf hin, daß Demokrits Erklärung für Aristoteles erst als Alternative in Frage kommt unter der Voraussetzung, daß das Vorhersehen *nicht* auf Zusammenfallen beruht (εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος). Unter dieser Voraussetzung, so schreibt er, verdient die folgende Erklärung im Vergleich zu der des Demokrit den Vorzug. Es wäre daher ganz unlogisch, daß Aristoteles die demokritsche Theorie als eine Erklärung ἀπὸ συμπτώματος betrachtet hätte (dann hätte die Formulierung etwa so gelautet: *εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος, ὥσπερ λέγει Δημόκριτος εἴδωλα καὶ ἀπορροίας αἰτιώμενος, τοιόνδε μᾶλλον ἂν εἴη.) (zu ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας s. Anm. zu a 12).

Andererseits läßt sich kaum leugnen, daß es im Passus Formulierungen gibt, die sich schwerlich mit den sonst belegten aristotelischen Ansichten vereinbaren lassen. Merkwürdig ist z. B. in 464 a 10 (ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας) die Vorstellung, daß Bewegungen „zu träumenden Seelen gelangen" (s. Anm.) und dort „Wahrnehmung bewirken" (a 15) und die Bemerkung in 464 a 13–15 über das „Ausgelöstwerden" der Bewegungen durch Wind. Diese Vorstellungen ließen sich innerhalb der atomistischen Theorie des Demokrit, der einen lokalen Transport von Körperchen durch die Luft zur Seele annimmt, beträchtlich besser verstehen als innerhalb der aristotelischen Auffassung von „Bewegungen." Außerdem scheint die ganze hier gebotene Erklärung der Weissagung im Schlaf in krassem Widerspruch zur Traumtheorie von Insomn. zu stehen (s. „Allg. Bem." nach a 19). Zur Verwirrung trägt noch die Unsicherheit bei, ob die Infinitive αἰσθητὰς εἶναι (a 12) und ποιεῖν αἴσθησιν (a 15) von οὐδὲν κωλύει (a 9) oder von ποιεῖ (a 11) abhängen (aber letzteres ist kaum annehmbar, denn gegen Abhängigkeit von ποιεῖ spricht sowohl, daß ποιεῖν im Sinne von „postulieren", „annehmen" selten mit einer Infinitivkonstruktion verbunden wird, wie die Tatsache, daß dann genaugenommen der Text in a 14 *ἀταραχωδέστερον τὸν ἀέρα κτλ. lauten müßte).

Jedenfalls ist zu bemerken, daß die durch τοιόνδε (a 5) angekündigte Erklärung, die durch μᾶλλον ἤ von der des Demokrit unterschieden wird, irgendwo anfangen muß (in dieser Hinsicht ist die Weise, auf die das ‚Testimonium' bei Mansfeld zitiert wird [einsetzend mit ὥσπερ λέγει], irreführend). Wählt man als Anfangspunkt dieser Erklärung ὥσπερ γάρ κτλ. (a 6) – was wohl die einzige Möglichkeit ist –, so ist der ganze Satz (bis a 17 ἐγρηγορότας) als Explizitierung dieses τοιόνδε aufzufassen. Wenn der Satz also wirklich demokritsche Ansichten enthält, ist es immerhin unmöglich, diese von den aristotelischen zu unterscheiden oder sie aus dem aristotelischen Wortlaut herauszulösen. Ob Aristoteles wirklich, wie Wijsenbeek-Wijler (1976, 248) behauptet, die Theorie des Demokrit „adaptiert" hat und somit in Widerspruch zu seinen eigenen Voraussetzungen gelangt ist, muß daher als unergründlich dahingestellt werden. Es wäre vielleicht besser zu sagen, daß die Erklärung des Demokrit und die des Aristoteles bis zu einem hohem Grad parallel verlaufen und daß Aristoteles nur den *wesentlichen* Unterschied

(keine „Abbilder und Emanationen“, sondern „Bewegungen“) hervorhebt, ohne sich um die sonstigen Einzelheiten zu kümmern: Die Zeilen a 10–11 wären dann so zu paraphasieren: „Daß es eine Bewegung und eine Sinneswahrnehmung ist – und nicht, wie Demokrit sagt, Bilder und Emanationen –, die von den Objekten zu den träumenden Seelen gelangen.“

Zur Weissagungstheorie des Demokrit: Er scheint sich in einer Schrift περὶ εἰδώλων ἢ περὶ προνοίας mit der Weissagung befaßt zu haben. Obwohl die wenigen Fragmente und Testimonien dieser verlorenen Schrift (von denen vor allem DK A 77 und B 166 wichtig sind) es kaum ermöglichen, einen Eindruck ihres Inhalts zu bekommen, läßt sich mit einiger Gewißheit folgendes sagen: Nach Demokrit kommen Träume aus dem Ausfluß (ἀπόρροια oder ἀπορροή) von Filmen oder Replikaten externer Gegenstände hervor; diese Filme behalten die ursprüngliche Form der Oberfläche dieser Gegenstände und bilden so Abbilder dieser Gegenstände. Diese sind die von Aristoteles genannten „Abbilder“ oder „Idole“ (εἴδωλα). Diese dringen durch Poren (πόροι) in den Körper hinein und zeigen sich der Seele des Schlafenden in der Form von visuellen und akustischen Erfahrungen. Es wird in den Fragmenten nicht erklärt, wie man im Schlaf die Zukunft voraussehen kann, aber dies scheint Demokrit darauf zurückgeführt zu haben, daß man nicht nur die Abbilder externer Objekte, sondern auch „Abbilder“ der geistigen Bewegungen und Überlegungen eines anderen Menschen empfangen kann (Fr. A 77: ... ἀλλὰ καὶ τῶν κατὰ ψυχὴν κινημάτων καὶ βουλευμάτων ἑκάστῳ καὶ ἠθῶν καὶ παθῶν ἐμφάσεις). In dieser Weise, so impliziert das Fragment, ist es möglich, Dinge zu träumen, die jemand zu tun vorhat (also in der Zukunft verrichten wird) – vorausgesetzt, daß das Bild klar ist und während seiner Beförderung durch die Luft oder durch den Körper nicht zu sehr in Verwirrung gebracht worden ist (zu dieser Theorie: Bicknell 1969 und 1970; Burkert 1977; Calabi 1984; Cambiano 1980; Delatte 1934, 28ff.; Dodds 1973, 161–162; Guthrie 1965, II 478–482; van Lieshout 1980, 86–97; McGibbon 1965; Montano 1984; Sassi 1978, 51–58).

Tatsächlich zeigt diese Theorie mehrere Ähnlichkeiten mit der aristotelischen, indem sie das Vorhersehen nicht auf einen Zufall zurückführt und auch, im Gegensatz zu der in a 19ff. von Aristoteles bestrittenen Auffassung der θεόπεμπτα ἐνύπνια, von jeder göttlichen Einwirkung frei zu sein scheint (obwohl dies nicht ganz sicher ist: In den Fragmenten A 79 und A 74 ist von einer θεία οὐσία oder „divina natura“ die Rede, in der der Ursprung dieser Bilder liege; aber die Zuverlässigkeit dieser Berichte ist umstritten, und jedenfalls scheint diese etwaige göttliche Herkunft der Abbilder ziemlich abstrakt gewesen zu sein, sich also von der volkstümlichen Vorstellung beträchtlich unterschieden zu haben und vielleicht der aristotelischen Auffassung der δαιμονία φύσις nicht fern gewesen zu sein; s. zu diesem Problem die zitierten Arbeiten von McGibbon; Delatte; Montano; Cambiano).

Die demokritsche Theorie, insofern sie sich aus den kargen Fragmenten rekonstruieren läßt, erklärt übrigens nur Fälle von Weissagung, die sich auf zukünftige menschliche Handlungen beziehen, offenbar nicht aber diejenigen, in denen zukünftige *natürliche Vorgänge* vorausgesehen werden (es könnte sein, daß die Unterscheidung des Aristoteles in Somn. 453b 22–24 zwischen zukünftigen menschlichen Handlungen und zukünftigen, vom „Dämonischen“ verursachten Ereignissen u. a. auf diese Beschränktheit des Demokrit Rücksicht nimmt). Aus den Fragmenten ergibt sich übrigens auch nicht, worin nach Demokrit die nächtlichen Erfahrungen dieser εἴδωλα von der normalen visuellen Wahrnehmung im Wachzustand unterschieden sind (denn auch diese beruht nach Demokrit auf εἴδωλα), d. h. aus welchem Grunde man im Schlaf für diese offenbar spezielle Gattung von Abbildern empfänglicher ist als im Wachzustand (vgl. dazu Burkert; Bicknell 319–320, 326 Anm. 26; Sassi 50–58; Cambiano 439). Die Betonung, mit der Aristoteles im folgenden (a 13–15; a 16–17) gerade diesen Aspekt hervorhebt und zu

erklären versucht, dürfte ebenfalls als implizite Verbesserung der demokritschen Ansichten zu betrachten sein.

a 6–9 „Wie nämlich, wenn etwas ... nicht anwesend ist" (Ὥσπερ γὰρ ὅταν κινήσῃ ... οὐ πάροντος): Die mit τοιόνδε angekündigte Erklärung setzt hier ein. Sie hat die Form einer Analogie, die veranschaulichen soll, wie eine Sinnes-„Bewegung", die von einem weit entfernten Ursprung (ὑπερορία ἀρχή oder jedenfalls einem Ursprung, der sich außerhalb des Träumenden befindet) ausgeht, zum Träumenden gelangen kann: Auf diesem Mechanismus basiert nämlich das Träumen von Ereignissen, die von diesen Ursprüngen verursacht werden (s. Anm. zu a 1: Dies läßt sich bei einem Ursprung, der in zeitlichem Sinne außerhalb des Bereichs des Träumenden liegt, schwerlich vorstellen). Dieselbe Analogie (das Sichdurchsetzen einer Bewegung, obschon der ursprüngliche Beweger nicht mehr da ist oder seine Bewegung nicht mehr ausübt) fand sich oben in Insomn. 459a 28–b 1 (s. Anm.): Dort aber diente sie zur Veranschaulichung der Behauptung, daß eine vom Sinnesgegenstand bewirkte Bewegung *im Sinnesorgan* auch dann weitergeht, obschon der Sinnesgegenstand aufgehört hat, die Bewegung auszuüben. Hier aber soll sie erklären, daß eine sensitive Bewegung, die von einer ἀρχὴ ὑπερορία (z. B. von einem weit entfernten Gegenstand) stammt, den Wahrnehmer *überhaupt erreichen kann.* Das „Weitergehen" (προιέναι) der Sinnesbewegung vollzieht sich hier also nicht im Sinnesorgan (wie in Insomn. 459b 4: ἐν ᾧ τὸ αἰσθάνεσθαι), sondern *in der Luft.* Hieraus versteht sich auch, daß sich bei der Anwendung der Analogie (a 9: οὕτως κτλ.) keine mit παυσαμένου ἐκείνου korrespondierende Bestimmung findet.

Zum Mechanismus der Bewegungsvermittlung s. Anm. zu Insomn. 459a 28ff. und die dort erwähnte Sekundärliteratur. Sowohl in der Analogie wie in der zu veranschaulichenden Situation werden vier Faktoren unterschieden: [1] der erste Beweger (a 7 τι, a 11 die Objekte ἀφ' ὧν [zur Deutung dieser Zeile s. Anm.]); [2] die Bewegung selbst (a 8 τοιαύτη κίνησις, a 9–10 κίνησις καὶ αἴσθησις); [3] das Medium, wodurch die Bewegung vermittelt wird (a 7 τὸ ὕδωρ ἢ τὸν ἀέρα, a 14 ὁ ἀήρ); [4] der Endpunkt der Bewegung (a 8 τινός, a 10 τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας).

„diese ihrerseits etwas anderes": τοῦθ' verweist auf τὸ ὕδωρ ἢ τὸν ἀέρα. ἕτερον bezieht sich auf eine andere Portion Luft oder Wasser. ἐκείνου bezieht sich auf τι.

„obschon das Bewegende nicht anwesend ist": τοῦ κινήσαντος οὐ πάροντος ist nach παυσαμένου ἐκείνου gewissermaßen überflüssig (beide beziehen sich auf dasselbe τι), ist aber von Aristoteles eingefügt worden, weil es sich bei der Anwendung der Analogie darum handelt, daß die Sinnesbewegung an einer Stelle wahrgenommen wird, wo der bewegende Gegenstand nicht anwesend ist.

a 9–10 „ebenso verhindert nichts, ... gelangen"(οὕτως οὐδὲν κωλύει ... ἐνυπνιαζούσας): Hier beginnt die Anwendung der Analogie (zu οὐδὲν κωλύει in dieser Gebrauchsweise vgl. oben 463b 5). Die Infinitive ἀφικνεῖσθαι (a 10), εἶναι (a 12) und ποιεῖν (a 15) sind alle von οὐδὲν κωλύει abhängig.

„eine Bewegung und Sinneswahrnehmung (κίνησίν τινα καὶ αἴσθησιν): d. h. eine Bewegung und die folgliche Sinneswahrnehmung dieser Bewegung (vgl. Beare: „a movement and a consequent sense-perception"); zu einem ähnlichen Gebrauch von καί vgl. Insomn. 461a 18.

„zu den träumenden Seelen gelangen" (ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας): Eine in der Psychologie des Aristoteles höchst merkwürdige Formulierung, sowohl wegen der räumlichen Vorstellung (die „Seele" ist für Aristoteles genaugenommen nicht zu lokalisieren) wie wegen des Gedankens, daß es die Seele ist, die träumt: Das Träumen kann höchstens als eine Affektion eines ‚Teils' der Seele gelten (Insomn. Kap. 1), und es ist nicht die Seele, sondern das

beseelte Wesen, das träumt (vgl. An. 408b 13–15). Der Ausdruck erklärt sich vielleicht als ein demokritsches Element (s. oben; vgl. auch im abhängigen Relativsatz den erneuten Verweis auf Demokrits Theorie). Es ist aber auch möglich, daß Aristoteles absichtlich eine unbestimmte Formulierung gebraucht, weil es ihm nicht paßt, sich genauer auszudrücken: Zu sagen, daß der Träumende diese Bewegungen „wahrnehme“ (αἰσθάνεσθαι) und daß sich diese Wahrnehmung in der Form eines Traums manifestierten, wäre mit den wichtigsten Grundsätzen der Traumtheorie von Insomn. völlig unvereinbar (vgl. z. B. Insomn. 462a 15–31 und Anm.). Vielleicht schreibt er zur Vermeidung dieses Widerspruchs, daß die Bewegungen zu den Seelen gelangen, *während diese träumen* (ἐνυπνιάζειν bedeutet nicht, wie Beare übersetzt, „schlafen“, sondern „träumen“: vgl. HA 536b 27; 537b 13). Der Ausdruck würde dann durch das spätere καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἴσθησιν in a 15 präzisiert. (Zum ganzen Problem des Verhältnisses zu Insomn. s. die „Allg. Bem.“ nach a 19). Es könnte jedoch auch sein, daß Aristoteles hier nur eine Art common sense-Erklärung geben will und sich um genaue psychologische Formulierungen gar nicht kümmert.

464a 11 „ausgehend von den Objekten … hervorgehen“ (ἀφ' ὧν ἐκεῖνος τὰ εἴδωλα ποιεῖ καὶ τὰς ἀπορροίας): Mit ἐκεῖνος kann nur Demokrit gemeint sein. ἀφ' ὧν ist als ἀπὸ τούτων ἀφ' ὧν aufzufassen: „Von den Objekten, von denen nach Demokrit die Bilder und Ausflüsse ausgehen“. Dies ist inhaltlich relevant, und es betont erneut den Unterschied zwischen den beiden Theorien. Weniger wahrscheinlich sind zwei andere Deutungsmöglichkeiten: [i] Das Antezedens von ὧν ist ψύχας (was sprachlich am nächsten liegt): Dies ließe sich mit der Vermutung verbinden (s. oben), daß wir es hier mit wörtlichen Anspielungen auf Demokrit zu tun haben. Dies implizierte, daß nach Demokrit (im Gegensatz zu Aristoteles) beim Träumen der Ausfluß von Bildern von den Seelen *ausgeht.* Nun ist diese Möglichkeit für Demokrit nicht ausgeschlossen, denn bei ihm ist die Ansicht belegt, daß unter gewissen Umständen auch eine Emanation von Atomen aus dem wahrnehmenden Subjekt stattfindet (s. dazu Theophrast, Sens. 50; Guthrie II 443). Das bedeutete, daß das, was bei Aristoteles Endpunkt ist, bei Demokrit Anfangspunkt ist, daß sich der Vorgang also in entgegengesetzter Richting vollzieht. [ii] Das Antezedens von ὧν ist κίνησιν καὶ αἴσθησιν; für diese Möglichkeit plädiert Ross: „… so a movement or perception (the basis of Democritus' theory) may reach the mind of the dreamer“; dies ist jedoch inhaltlich schwierig, weil einer der Fehler des Demokrit nach Aristoteles gerade darin liegt, daß er den Kontakt zwischen Gegenstand und Träumendem gerade *nicht* als eine „Bewegung“ (im aristotelischen Sinne) auffaßte.

Zu ποιεῖν im Sinne von „postulieren“ vgl. Phys. 252a 10; 187a 13; Met. 994b 12.

a 12–13 „und daß sie … wahrzunehmen sind“ (καὶ ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας … αἰσθητὰς εἶναι νύκτωρ): Die Infinitivkonstruktion ist noch immer von κωλύει abhängig, gehört also nicht zur Wiedergabe der demokritschen Theorie (gegen Cambiano; Montano); Subjekt von εἶναι ist somit κίνησιν καὶ αἴσθησιν. Problematisch sind die Worte ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας („auf welchem Weg auch immer“). Die Verbindung eines Pronomen indefinitum mit einer Verbalform von τυγχάνειν ist bei Aristoteles häufig belegt (z. B. Int. 18b 6: ὁπότερ' ἔτυχε; Met. 1064b 36: ὅπως ἔτυχε; Cael. 301a 11: ὡς ἔτυχε; Po. 1450b 32: δεῖ μήθ' ὁπόθεν ἔτυχεν ἄρχεσθαι μήθ' ὅπου ἔτυχε τελευτᾶν; andere Belege bei Bonitz, 778b 11–28) und hat eine adverbiale Funktion („willkürlich“, „zufällig“); ἔτυχεν ist also unpersönlich. ὅπῃ ist eine Emendation der verschiedenen überlieferten Lesarten ὅποι, ὅπου, ὁποία, ἐπεί, von denen keine eine befriedigende Deutung ermöglicht: ὅποι (vertreten von den meisten Hss.) und ὅπου nicht, weil soeben gesagt wurde, daß die Bewegungen zu den träumenden Seelen gelangen; ὁποία nicht, weil es sich schwerlich mit dem Subjekt κίνησιν καὶ αἴσθησιν verbinden läßt; ἐπεί

(„wenn sie angekommen sind") nicht, weil im folgenden (διὰ τὸ μεθ' ἡμέραν κτλ.) gesagt wird, daß sie überhaupt nur nachts ankommen. ὅπῃ δὴ ἔτυχεν wäre zu verstehen als „über willkürlich welchen Weg" oder „via zufälliger Vermittlung": Der Weg, worüber die Bewegungen zur Seele gelangen, ist nicht bestimmt, sondern kann variieren. Dies steht nicht im Widerspruch zur Voraussetzung εἰ μὴ γίνεται τὸ προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος: Denn mit προορᾶν ἀπὸ συμπτώματος ist die in 463b 1–11 beschriebene Situation gemeint, in der es zwischen dem Traum und dem wirklichen Vorgang keinen physischen Zusammenhang gibt. Hier aber (464a 6ff.) ist ein solcher Zusammenhang durchaus vorhanden, aber die Bedingungen, die diesen Zusammenhang herstellen sollen, sind *an sich* zufallsbedingt. Welche Funktion diese Bestimmung im Kontext erfüllt, bleibt aber unklar.

ἀφικνουμένας ist Wiederaufnahme des ἀφικνεῖσθαι in a 10.

„nachts besser wahrzunehmen sind" (μᾶλλον αἰσθητὰς εἶναι νύκτωρ): Zuerst wird der Grund des Wahrnehmbarseins der Bewegungen bezeichnet, in a 16 der Grund, daß sie wahrgenommen werden. Die Tatsache, daß die Bewegungen während des Tages schneller (oder in größerem Ausmaß) ausgelöst werden, wird ihrerseits damit begründet, daß die Luft – welche für die Vermittlung der Bewegungen verantwortlich ist – nachts weniger in Verwirrung ist, weil es nachts weniger Wind gibt. Diese Begründung impliziert, daß das Besser- oder Schlechterwahrnehmbar-Sein der Bewegungen davon abhängt, ob sie den Träumenden wirklich *erreichen*. Das διαλύεσθαι („Ausgelöstwerden"; vgl. oben 463b 27) geschieht also während der *Übermittlung*, hängt also mit den atmosphärischen Bedingungen zusammen. Bei dieser Erklärung stellt sich natürlich die Frage, aus welchem Grunde man im Schlaf nicht ebenfalls die stärkeren, aus einer geringeren Entfernung stammenden Bewegungen erfahren kann. Dieses Problem versucht Aristoteles später (a 15ff.) zu lösen.

a 14–15 „denn die Luft ... gekennzeichnet werden" (ἀταραχωδέστερος γὰρ ὁ ἀὴρ ... τὰς νύκτας): Dieser Satz erklärt, weshalb die Bewegungen während des Tages schneller verlorengehen. Zur Aussage vgl. Meteor. 366a 17: καὶ αἱ νύκτες δὲ τῶν ἡμερῶν νηνεμώτεραι διὰ τὴν ἀπουσίαν τὴν τοῦ ἡλίου. Zur Textvariante von ζ s. „Allg. Bem." (unten).

a 15 „und daß sie im Körper Sinneswahrnehmung hervorbringen" (καὶ ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἴσθησιν): Der Satz ist immer noch von οὐδὲν κωλύει abhängig, Subjekt bei ποιεῖν ist also κίνησιν καὶ αἴσθησιν. Der Ausdruck ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἴσθησιν ist nach a 10 ἀφικνεῖσθαι πρὸς τὰς ψυχὰς τὰς ἐνυπνιαζούσας wohl eine genauere Bezeichnung dessen, was nach Aristoteles im Träumenden passiert: Dort galt die Beschreibung nur der Beförderung der Bewegungen von den Sinnesgegenständen zum schlafenden Subjekt und den atmosphärischen Bedingungen für diesen Vorgang; hier erörtert Aristoteles die Erfahrung dieser Bewegungen durch den Träumenden und die körperlichen Bedingungen, die diese Erfahrung ermöglichen. – αἴσθησις zur Bezeichnung dieser Erfahrung ist für Aristoteles ein geradezu auffälliger Terminus, weil es seiner Meinung nach im Schlaf keine Sinneswahrnehmung gibt (Insomn. 458b 7ff.; b 32) oder jedenfalls die Sinneswahrnehmung nicht das Instrument ist, kraft dessen man träumt (462a 26). Aber einen anderen Terminus zur Bezeichnung des „Erfahrens" oder „Bemerkens" dieser Bewegungen hätte Aristoteles nicht zu seiner Verfügung gehabt (vgl. die Formulierung 458b 9; s. Welsch 1987, 32).

a 16–17 „durch den Schlaf, dadurch ... wach ist" (διὰ τὸν ὕπνον, διὰ ... ἐγρηγορότας): Daß man diese Bewegungen wahrnimmt, *weil* man schläft, ist im Hinblick auf Somn. (454b 26; 455a 9–10; b 11–13) und Insomn. (458b 8) eine recht paradoxe Aussage. Die zweite διά-Bestimmung, die asyndetisch mit der ersten verbunden wird, soll vielleicht dieses Paradox mildern, jedenfalls das Gesagte genauer erklären. Mit den „kleinen Bewegungen innerhalb des Körpers"

(oder: „die aus dem Körper stammen“) wird auf die oben (463a 7ff.) erörterten Bewegungen, zu denen die ἀρχαί von Körperaffektionen gehören, Bezug genommen (die hiesige Erklärung 464a 16–17 basiert auf 463a 10–11 und 463a 20–21). Es wird hier also ausgehend von der bereits bekannten Erfahrung der Bewegungen *innerhalb* des Körpers auf die in diesem Abschnitt behandelten ὑπερορίαι κινήσεις geschlossen: Für beide gilt, daß man sie im Schlaf besser wahrnehmen kann als im Wachzustand (anders Gallop 1990, 109: „people asleep being more sensitive to even slight internal movements“). Aus dieser Bezugnahme auf 463a 3–21 ergibt sich implizit auch, daß innerhalb der hiesigen Erklärung der Weissagung im Schlaf die Träume die Rolle von „Zeichen“ (σημεῖα) spielen (s. unten).

464a 17–18 „diese Bewegungen bringen ... derartige Dinge“ (αὗται δ' αἱ κινήσεις ... τῶν τοιούτων): Der Verweis bezieht sich noch immer auf die in a 9–10 genannten κίνησιν καὶ αἴσθησιν. Diese bringen „Erscheinungen“ hervor, aufgrund derer man die Zukunft voraussieht. Auffällig ist, daß das Wort „Traum“ (ἐνύπνιον) nicht gebraucht wird und daß die Art und Weise, wie man die Zukunft voraussieht, unbestimmt gelassen wird:

„aufgrund derer man ... Dinge“ (ἐξ ὧν προορῶσι τὰ μέλλοντα καὶ περὶ τοιούτων): Genau dieser Punkt bleibt für Aristoteles schwer zu erklären: Die Formulierung läßt jedenfalls die Möglichkeit offen, daß es nicht die „Erscheinungen“ (φαντάσματα) selbst sind, in denen sich dem Schlafenden die Zukunft zeigt, sondern daß sie nur die Grundlage liefern, von der er selbst die Zukunft „deuten“ oder „ableiten“ oder „raten“ muß (vgl. oben 462b 12: μαντικῆς ... λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων). Die Art und Weise, auf die dieses Vorhersehen vor sich geht, bleibt hier aber (wie oben, 463b 15ff., und unten, 464b 5–16) ungeklärt (s. aber unten 464a 32ff. bezüglich des Assoziationsvermögens der Melancholiker). Mit „derartigen Dingen“ (τοιούτων) kann nur auf die von den in 464a 1 genannten ὑπερορίαι ἀρχαί zu verursachenden Ereignisse gezielt werden. Es zeigt sich, daß die Erklärung des Aristoteles nur Fälle von Weissagung ermöglicht, bei denen die ἀρχή außergewöhnlich im *räumlichen* Sinne ist (464a 2: τοῖς τόποις): Die Bewegungen, welche, obschon aus großer Entfernung, auf die hier dargelegte Weise den Schlafenden erreicht haben, können nur aus einem gegenwärtigen (oder, wenn der Transport der Bewegungen einige Zeit in Anspruch genommen hat, einem sogar bereits vergangenen) Sachverhalt stammen, nicht aber aus einem zukünftigen Sachverhalt (vgl. Gallop 1990, 171). Der Mechanismus der Bewegungsvermittlung erklärt nur die ‚Wahrnehmung‘ nicht in der Nähe des Schlafenden vorhandener Dinge, kann also nur Fälle von *Telepathie* (im Schlaf) oder höchstens von direkt von diesen Dingen zu verursachenden *zukünftigen* Ereignissen verantworten (letzteres in dem Sinne, daß es um „Ursprünge“ [ἀρχαί] geht, deren zukünftige Resultate vielleicht in irgendeiner – von Aristoteles aber nicht erklärten – Weise schon aus dem gegenwärtigen Sachverhalt abgeleitet werden können).

Nur ihrer Kuriosität wegen sei auf die Erklärung dieser Schwierigkeit durch Theodoros Metochites (527) und Gennadios Scholarios (461) hingewiesen: Die Seele werde im Schlaf der Bewegungen der Himmelskörper gewahr, welche die ersten Bewegungsgründe der Dinge sind, und sehe somit voraus, was von diesen Himmelskörpern verursacht wird: „ex iis licet praevidere et ratiocinando colligere ea quae sunt futura“.

Der Grund, weshalb man im Wachzustand diese Bewegungen nicht erfährt, ist zweifach: Weil es während des Tages mehr Wind gibt, so daß diese Bewegungen (die aus großer Entfernung stammen) schneller zerstreut werden (a 13–15), und weil man schwache Bewegungen (zu denen offenbar auch diese ὑπερορίαι κινήσεις gehören) im Schlaf besser erfährt als im Wachzustand (a 16–17, das auf 463a 7–11 Bezug nimmt) – letzteres wegen der Untätigkeit der Einzelsinne.

Allgemeine Bemerkung zum Abschnitt 464a 1–19

Aus den einzelnen Anmerkungen ergab sich die Frage, wie sich die hier von Aristoteles gebotene Erklärung der „außergewöhnlichen" Fälle von Weissagung im Schlaf innerhalb seiner Traumtheorie verantworten läßt. Das Problem ist nämlich, daß Aristoteles hier die Weissagung im Schlaf auf die *aktuelle* Wahrnehmung äußerer Bewegungen während des Schlafes zurückführt, während er in Insomn. bestimmte, daß das Träumen auf aus dem Wachzustand zurückgebliebenen Restwahrnehmungen basiert (vgl. auch Gallop 1990, 172, und Wijsenbeek-Wijler 1976, 248–249: „It is abundantly clear, however, that in adapting Democritus' theory of perception Aristotle flatly contradicts his own dogged convictions that in sleep external sense-impressions are not perceived. For if it is impossible to perceive these small sense-stimuli owing to the tranquillity of the night, why then should we be unable to perceive greater stimuli at the same time?" [bei dem „impossible" offenbar ein Druckfehler für „possible" ist]). Diese Frage läßt sich bis zu einem gewissen Grad mit der oben („Allg. Bem." [1] zu 463a 3–21) erörterten Problematik vergleichen. Es gibt zwei Möglichkeiten zur Beantwortung:

[1] Es könnte sein, daß die Bewegungen, die Aristoteles in diesem Abschnitt meint, immerhin zur Gruppe der in Insomn. 461a 18 genannten ὑπόλοιποι κινήσεις gehören, d. h. die Bewegungen, die im Wachzustand in die Sinnesorgane gelangt sind, aber erst während des Schlafes bemerkt werden. Mögliche Hinweise auf diese Interpretation bieten die merkwürdig unbestimmte Formulierung ὅπῃ δὴ ἔτυχεν ἀφικνουμένας in a 12 und das auffällige ἐν τῷ σώματι ποιεῖν αἴσθησιν in a 15. Problematisch ist aber die Aussage in a 13–15, wo offensichtlich von einem nächtlichen Transport von Bewegungen die Rede zu sein scheint. Dieses Problem läßt sich nur dann entschärfen, wenn man diese Zeilen so auffaßt, daß sie nicht eine Erklärung dafür bieten, daß die betreffenden Bewegungen eher nachts als während des Tages bemerkt werden, sondern dafür, daß sie tagsüber kaum bemerkt werden (mit der Implikation, daß diejenigen, die überhaupt bemerkt werden, eher nachts als tagsüber bemerkt werden): a 13–15 böte somit eine Erklärung für das τὸ μεθ' ἡμέραν φερομένας διαλύεσθαι μᾶλλον, und nicht für das μᾶλλον αἰσθητὰς εἶναι (zum Text ließe sich dabei noch die folgende, nach ζ hergestellte Konjektur überlegen: τότε γὰρ [d. h. während des Tages] ταραχωδέστερος ⟨ὁ ἀὴρ⟩ ἢ τῆς νυκτὸς διὰ τὸ ἠρεμαιοτέρας εἶναι τὰς νυκτάς). Diese Deutung, nach der die hiesige Darstellung eng an den Traummechanismus von Insomn. 460b 32ff. anknüpfe, hat auch den Vorteil, daß sie erklären kann, weshalb wir im Schlaf nicht ebenfalls *stärkere* Bewegungen nahestehender Objekte erfahren – eine Frage, die sich bei der Annahme einer nächtlichen Ankunft der Bewegungen in den Sinnesorganen schwerlich beantworten läßt (s. den oben zit. Einwand von Wijsenbeek-Wijler).

[2] In Insomn. 462a 19ff. erkannte Aristoteles an, daß es zwar möglich ist, daß man während des Schlafes Sinneswahrnehmungen der Außenwelt erfährt, daß derartige Erfahrungen aber nicht mit Träumen zu identifizieren sind; Träume sind ja Restwahrnehmungen aus dem Wachzustand (φάντασμα τὸ ἀπὸ τῆς κινήσεως τῶν αἰσθημάτων). Zu diesen Ansichten bietet der hiesige Abschnitt aus Div. keinen Widerspruch, wenn man annimmt, daß die hier genannte „Wahrnehmung" (464a 15) keine Traumerfahrung, sondern eine andere Art geistiger Erfahrung während des Schlafes ist. Tatsächlich kommt in der ab a 6 einsetzenden Erklärung das Wort „Traum" (ἐνύπνιον) nicht vor (in 464a 10 heißt es nur, daß die Bewegungen die Seelen erreichen, während diese träumen), und die etwaige Rolle des Traums innerhalb des hier beschriebenen Vorgangs wird von Aristoteles nicht ausdrücklich spezifiziert: Ob der Traum Ursache oder Zeichen des Ereignisses ist, wird nicht erklärt (zu dieser möglichen Lösung s. Kany-Turpin/

Pellegrin 1988, 226–227). Dagegen ist aber einzuwenden, daß am Anfang (464a 1; a4) durchaus von Träumen (ἐνύπνια) die Rede ist und daß die ganze Erklärung sich als eine Behandlung von *Träumen* mit außergewöhnlichen Ursprüngen darbietet. Diesem Einwand wäre zu entgegnen, daß in 463b 31–464a 5 lediglich der Gegenstand der Untersuchung genauer definiert wird und daß es denkbar wäre, daß sich im Laufe der Untersuchung herausstellte, daß es sich in diesen Fällen gar nicht um Weissagung *im Traum* handelt, ohne daß Aristoteles eine solche Feststellung zum Ausdruck brächte. Wenn diese Deutung zutrifft, bleibt aber das Problem, wie sich eine solche vom Träumen verschiedene geistige Erfahrung während des Schlafes in Aristoteles' Schlaftheorie einorden läßt; außerdem bleibt dann das Problem, daß von den in Insomn. 462a 21 gemeinten Erfahrungen gesagt wurde, daß diese „Wahrnehmungen neben dem Traum“ schwächer sind als im Wachzustand (ἀσθενικῶς μέντοι καὶ οἷον πόρρωθεν), während in Div. 464a 16 gesagt wird, daß man sie im Schlaf besser wahrnehmen kann als im Wachzustand (διὰ τὸ καὶ τῶν μικρῶν κινήσεων τῶν ἐντὸς αἰσθάνεσθαι καθεύδοντας μᾶλλον ἢ ἐγρηγορότας).

Keine dieser beiden Lösungsversuche ist wirklich befriedigend, und man kann bezweifeln, ob Aristoteles sich all dieser Schwierigkeiten bewußt gewesen ist; vielmehr bekommt man den Eindruck, daß es sich hier um eine ad hoc-Erklärung handelt, um deren Einordnung innerhalb der Traumtheorie von Insomn. sich Aristoteles gar nicht gekümmert hat (s. auch S. 64ff.).

464 a 19–27 *Paraphrase:* Da die Weissagung im Schlaf in der oben dargelegten Weise vor sich geht, kann man auch die Tatsache verstehen, daß sie nur bei gewöhnlichen Menschen und nicht bei den vernünftigsten Menschen vorkommt. Denn wäre es ein Gott, der die Weissagung sendet, so käme sie nicht nachts, sondern während des Tages, und nicht bei gewöhnlichen Leuten, sondern bei intelligenten Menschen vor. Geht man aber von der obenstehenden Erklärung aus, so ist es geradezu zu erwarten, daß es die gewöhnlichen Leute sind, die die Zukunft voraussehen. Sie sind nämlich nicht zu langem und konzentriertem Nachdenken fähig, sondern ihr Denken ist sozusagen leer und verlassen, so daß sie sich, wenn sie von einem sensitiven Impuls bewegt werden, von diesem Impuls mitführen lassen und ihm keinen Widerstand bieten. Damit läßt sich auch die Tatsache verknüpfen, daß Menschen, die besonders zu Leidenschaften und Zornausbrüchen neigen, öfters weissagende Träume haben. Der Grund ist, daß diese Menschen in sich selbst keine stabilen geistigen Bewegungen haben und somit für Bewegungen fremder Herkunft besonders empfindlich sind.

a 19–20 „Und dadurch kommt ... vor“ (Καὶ διὰ ταῦτα συμβαίνει ... φρονιμωτάτοις): Die oben stehende Beweisführung bietet auch eine Erklärung für die bereits erwähnte Tatsache, daß die Weissagung im Schlaf nicht bei intelligenten, sondern nur bei gewöhnlichen Leuten vorkommt. Mit „dieser Erfahrung“ (τὸ πάθος τοῦτο) kann aber nicht die Weissagung schlechthin, sondern nur die Weissagung in den 463b 31ff. definierten Umständen gemeint sein (denn ταῦτα bezieht sich auf das in 464a 6–19 Gesagte). In dieser Hinsicht unterscheidet sich diese Aussage also von jenen in 462b 21–22 und 463a 15ff.: Hier wird eindeutig als *Tatsache* (συμβαίνει) vorausgesetzt, daß die Weissagung im Schlaf bei gewöhnlichen und *nicht* bei intelligenten Leuten vorkommt (in 463a 15ff. hieß es nur, daß gewöhnliche Leute für weissagende Träume empfänglich sind, nicht, daß intelligente Menschen sie nicht haben), aber dieses Nichtvorkommen bei den intelligenten Leuten gilt nur für die Weissagung in bestimmten Fällen: Weissagung im Schlaf kann durchaus bei intelligenten Menschen vorkommen, dann jedoch auf die in 463a 3–30 beschriebenen Weisen (bezüglich Handlungen oder Körperaffektionen, also in Fällen, bei denen der Ursprung des Ereignisses im Träumenden selbst liegt). Die Fälle, bei denen ein intelligenter Mensch von einem Ereignis träumt, dessen Ursprung außergewöhnlich ist (ἀρχὴ

ὑπερορία), sind dann offenbar Fälle von Zusammentreffen (συμπτώματα). – Aus dieser Erklärung ergäbe sich implizit auch ein Kriterium zur Unterscheidung zwischen Fällen, bei denen das Vorhersehen rein zufällig ist, und Fällen, bei denen das Vorhersehen auf dem oben (464a 6–19) beschriebenen Mechanismus beruht (vgl. die oben [zu a 4] zitierte „baffling question" von Wijsenbeek-Wijler): Man untersuche nur, ob der Träumende ein intelligenter oder ein einfacher Mensch ist.

„den gewöhnlichen Leuten" (τοῖς τυχοῦσι): Aus der in a22 folgenden Erklärung (ἡ γὰρ διάνοια κτλ.) ergibt sich auch, daß οἱ τυχόντες (jedenfalls hier und daher wohl auch in 462b 22; s. oben) „gewöhnliche Leute" bedeutet (also im Gegensatz zu „intelligenten Leuten"), und nicht „beliebige Leute" (unter denen sich auch intelligente Leute befinden können; s. Anm. z. St.).

a 20–21 „Denn sie würde sich sowohl ... Sendende wäre" (Μεθ' ἡμέραν τε γὰρ ἐγίνετ' ἂν ... πέμπων): Es werden zwei Konsequenzen erwähnt, welche sich ereigneten, wenn der Sendende solcher Affektionen ein Gott wäre, welche aber im Widerspruch zur empirischen Wirklichkeit stehen: τε ist mit καί zu verbinden (also nicht „Pendant le jour, il existerait en effet chez les sages" [Mugnier] oder „If it were God who sent them they would appear by day also, and to the wise" [Hett]). Die Konsequenzen werden erwähnt, weil Aristoteles zu einer Erklärung dieser empirischen Wirklichkeit sehr wohl fähig zu sein glaubt, die Vertreter der Theorie der gottgesandten Träume aber *nicht*. Die erste Konsequenz (μεθ' ἡμέραν) ist, daß die Götter den Menschen das Vorhersehen eher während des Tages als während der Nacht sendeten; dies wird von Aristoteles gesagt, weil *er* erklären kann, daß es in Wirklichkeit eher nachts (und im Schlaf) als tagsüber (und im Wachzustand) stattfindet (a 12–17). Warum das Vorhersehen, wenn es von einem Gott gesandt wäre, während des Tages und nicht während der Nacht stattfinden sollte, ergibt sich nicht aus dem Text, aber gemeint ist wohl, daß eine göttliche Offenbarung im Wachzustand viel einfacher und klarer wäre als eine im Schlaf, die häufig unklar ist und der Interpretation bedarf. Als Hintergrund dürfte relevant sein, daß Aristoteles im allgemeinen den Wachzustand höher bewertet als den Schlafzustand (vgl. die Verwendung des Gegensatzes Schlafen – Wachen als Metapher für den Gegensatz δύναμις-ἐνέργεια oder ψεῦδος-ἀλήθεια [dazu Met. 1024b 23; Protr. B 101 D.; An. 412a 24; 412b 28; 417a 11–12; Somn. 453b 25–454a 12; Met. 1048b 1–2; s. auch Sprague 1977]). Einleuchtend dürfte noch sein, daß Aristoteles den Schlafzustand als eine den Göttern unwürdige Seinsform betrachtet (EN 1178b 19–20; Met. 1072b 17; 1074b 18). – Ähnliches bei Cicero, Div. I 85 und II 126, wo der Einwand damit begründet wird, daß die Einsichten, die man während des Wachzustands bekommt, klarer sind als diejenigen, die einem im Schlaf erscheinen: „Illud etiam requiro, cur, si deus ista visa nobis providendi causa dat, non vigilantibus potius det quam dormientibus ... Fuit igitur divina beneficentia dignius, cum consulerent nobis, clariora visa dare vigilanti quam obscuriora per somnum."

Die zweite Konsequenz, daß das Vorhersehen, wenn es göttlicher Herkunft wäre, gerade bei den intelligenten Leuten vorkommen sollte, wurde schon zweimal genannt (s. Anm. zu 462b 21–22 und 463a 15ff.). Die Erklärung, daß sie in Wirklichkeit bei den gewöhnlichen Menschen vorkommt, setzt im folgenden Satz ein.

a 22 „Aber in jener Weise ... voraussehen" (οὕτω δ' εἰκὸς ... προορᾶν): οὕτω bezieht sich auf das oben (a 6–19) Beschriebene, d.h. wenn das Vorhersehen nicht auf göttlichem Senden beruht, sondern auf die in a6–19 dargelegte Weise vor sich geht: Innerhalb dieser Erklärung ist es ja ganz wahrscheinlich (εἰκός), daß die τυχόντες (und nicht die σοφοί) weissagende Träume haben (der Grund, daß es eher nachts als tagsüber stattfindet, war schon in a13–17 erklärt worden).

464a 22–23 „Denn das Denkvermögen derartiger Leute ... mitführen“ (ἡ γὰρ διάνοια τῶν τοιούτων ... ἄγεται): „Derartige Leute“ (τοιούτων) kann sich nur auf die eben genannten „gewöhnlichen Leute“ (τυχόντες) beziehen. Von diesen Menschen heißt es, daß ihr Denkvermögen nicht zu konzentriertem Nachdenken fähig ist, sondern „gleichsam verlassen und aller Dinge leer“. Es stellt sich die Frage, ob mit der Aussage ἡ διάνοια οὐ φροντιστική die geistige Aktivität dieser Leute während des Schlafes oder während des Tages gemeint ist. Werden gerade sie (im Gegensatz zu den intelligenten Leuten) nachts (d. h. im Schlaf) von ὑπερορίαι κινήσεις bewegt, weil sie im Schlaf weniger Vernunftaktivität zeigen als intelligente Menschen? Dies ist nicht undenkbar, denn daß es nach Aristoteles im Schlaf überhaupt eine Wirkung der διάνοια geben kann, ist klar aus Insomn. (s. 458b 15ff.; 459a 6–8; 461a 3–5 und 462a 28; vgl. auch EN 1102b 9–10: πλὴν εἴ πῃ κατὰ μικρὸν καὶ διικνοῦνταί τινες τῶν κινήσεων, καὶ ταύτῃ βελτίω γίνεται τὰ φαντάσματα τῶν ἐπιεικῶν ἢ τῶν τυχόντων [vgl. auch Probl. 957a 22ff.]). Auffällig ist aber die Rede vom Denkvermögen (διάνοια), weil es sich bei den weissagenden Träumen doch um Affektionen des sensitiven Seelenteils handelt (s. Insomn. Kap. 1; s. auch die wiederholte Verwendung von αἴσθησις in diesem Abschnitt). Aber es ist durchaus denkbar, daß nach Aristoteles eine konzentrierte Denkaktivität (wie die intelligenten Leute sie zeigen) mit sich bringt, daß man sensitive Bewegungen (vor allem, wenn diese aus großer Entfernung stammen) nicht bemerkt: vgl. Sens. 447a 16 und Insomn. 461a 1. Die Worte ὥσπερ ἔρημος καὶ κενὴ πάντων beziehen sich dann auf den Zustand des Denkvermögens der einfältigen Leute während des Schlafes (vgl. auch den folgenden Satz über die ἐκστατικοί).

Eine andere, aber weniger wahrscheinliche (weil kompliziertere) Möglichkeit wäre, daß die geringe Denkaktivität dieser einfältigen Leute während des Tages auch ihre Empfänglichkeit für sensitive Bewegungen während des Schlafs vergrößerte. Eine dritte Möglichkeit wird in der Paraphrase von Wijsenbeek-Wijler (1976, 244) zum Ausdruck gebracht: „With the former (= οἱ τυχόντες, PJvdE), hardly any thoughts exist based upon mental pictures, so that there are no images to form a hindrance for new images to take possession of their minds when they are awake, and to form dreams when they are asleep.“ Dieser Auffassung liegt offenbar das Bedürfnis zugrunde, die hiesige Aussage des Aristoteles mit seiner Traumtheorie aus De insomniis in Einklang zu bringen (nach der Träume auf Restwahrnehmungen aus dem Wachzustand zurückgehen; s. oben). Aber diese Deutung ignoriert die durch οὕτω (a 22) markierte Verbindung dieser Zeilen zur Erklärung der *nächtlichen* Erfahrung in 464a 6–19.

Eine andere Auffassung findet sich schließlich bei Adam von Buckfield: „sed quia fiunt per defluxiones idolorum, ideo potest quilibet praevidere indifferenter per hujusmodi somnia, eo quod virtus cognoscitiva in somnis est absoluta a motibus rerum exteriorum, et quiescens ab omni motu exteriori: et ideo anima mota ab hujusmodi phantasmatibus, deducitur et perficitur per hujusmodi motus apprehendendo quae ipsam primo latebant.“ Diese Deutung geht aus von der Auffassung von οἱ τυχόντες als „beliebigen Leuten“ (s. Anm. zu 462a 21–22) und von einer allgemeinen (d. h. für alle Menschen geltenden) Untätigkeit der διάνοια im Schlaf (letzteres trifft, wie oben gesagt, für Aristoteles nicht zu). Auch basiert sie (wie die Auffassung von Wijsenbeek-Wijler) auf der Theorie der aus dem Wachzustand „zurückgebliebenen Bewegungen“, was die Verbindung dieser Erklärung mit dem Vorangehenden durch διὰ ταῦτα und οὕτω ignoriert.

φροντιστική bedeutet „geistig intensiv mit etwas beschäftigt“, „sich kümmernd um“ (vgl. HA 608b 2 und unten a 29). – κινηθεῖσα κατὰ τὸ κινοῦν ἄγεται ist so aufzufassen, daß diese Menschen den Impulsen, die sie von außen treffen, keinen geistigen Widerstand bieten (im Gegensatz zu den intelligenten Menschen, deren Denkaktivität rege ist). Dies wäre dann ein

allgemeines Kennzeichen dieser Menschen; und bei der Weissagung im Schlaf spielte eine ὑπερορία κίνησις die Rolle des „Bewegenden" (τὸ κινοῦν). Trifft dies zu, so ist das προορᾶν noch immer im beschränkten Sinne (Weissagung in den 464a 1–4 definierten Umständen) aufzufassen, und es handelt sich hier um eine Erklärung der Empfänglichkeit gewöhnlicher Leute für Bewegungen, die von einem Ursprung stammen, der über den normalen Erfahrungsbereich eines Menschen hinausgeht (s. Anm. zu 464a 1).

a 24–25 „Auch daß einige der Menschen ... voraussehen" (καὶ τοῦ ἐνίους τῶν ἐκστατικῶν προορᾶν): Ich lese (mit den Hss.-Gruppen α β γ ε N P Ant. Nov.) καὶ τοῦ ἐνίους τῶν ἐκστατικῶν (statt τοῦ δ' ἐνίους τῶν ἐκστατικῶν), weil die Erklärung direkt an die vorige anknüpft und inhaltlich kaum von der der Weissagung der gewöhnlichen Leute verschieden ist (τοῦ δέ wiese dagegen auf ein neues Item hin; so Drossaart Lulofs). Die Begründung dieser Auffassung bringt eine Beantwortung der folgenden drei Fragen mit sich:

[1] Was bedeutet der Ausdruck οἱ ἐκστατικοί?

[2] Wird mit προορᾶν auf „Weissagung schlechthin" oder immer noch auf „Weissagung in den 464a 1–5 definierten Fällen" gezielt?

[3] Findet das προορᾶν im Schlaf oder im Zustand der ἔκστασις statt?

Zu [1]: ἐκστατικός ist abgeleitet von ἐξίστασθαι und ἔκστασις, welche sich in den folgenden Gebrauchsweisen finden lassen: „Platz machen", „sich zur Seite stellen" (Rhet. 1361a 37), „sich verändern" (An. 406b 13), „abweichen von" (Cael. 286a 19; GA 768a 27; Phys. 246a 17). Diese letzte Gebrauchsweise findet sich (auch außerhalb Aristoteles: s. Croissant 1932, 41–44) häufig in Verbindung mit den Genitiven τοῦ λόγου oder τῶν φρενῶν („seine Vernunft verlieren", „außer sich sein") – eine Verbindung, die offenbar allmählich so selbstverständlich wurde, daß der Genitiv weggelassen wurde. Daraus erklärt sich die Verwendung von ἐξίστασθαι als fast gleichbedeutend mit μαίνεσθαι im Sinne von „verrückt sein" (GC 325a 20; HA 577a 12; Mem. 451a 9). ἐκστατικός findet sich bei Aristoteles ausschließlich in dieser den Geisteszustand charakterisierenden Gebrauchsweise, und zwar mehrmals in der Abhandlung über die Unbeherrschtheit in EN VII (1146a 16ff.; 1145b 8–14; 1151a 20ff.; 1151a 1), wo es bald vom einen Typ der Unbeherrschtheit gesagt wird („Überstürztheit" [προπέτεια], d. h. völlige, strukturelle Abwesenheit der vernünftigen Überlegung: ἐκστατικός als Gegensatz von λόγον ἔχων), bald vom anderen („Kraftlosigkeit" [ἀσθένεια], d. h. zeitweilige, gelegentliche Abwesenheit der vernünftigen Überlegung: ἐκστατικός im Sinne von λόγον ἔχων μέν, μὴ ἐμμένων δὲ ἀλλὰ ἐκστατικός). Für den Ausdruck οἱ ἐκστατικοί (als Bezeichnung einer bestimmten Gruppe) gibt es bei Aristoteles zwei andere Belege: EN 1151a 1, wo οἱ ἐκστατικοί als Bezeichnung dieser „Überstürzten" (οἱ προπετεῖς) genannt wird, und Mem. 451a 9, wo von οἱ ἐξιστάμενοι (offenbar im Sinne von „Menschen, die außer sich sind") die Rede ist.

Aus diesen Belegen ergibt sich, daß mit οἱ ἐκστατικοί eine Gruppe von Menschen gemeint ist, die entweder gar nicht über Vernunft (λόγος) verfügen oder in einem Zustand sind, in dem bei ihnen der λόγος nicht wirksam ist (d. h. in dem sie sich selbst nicht unter rationaler Kontrolle haben) oder besonders zu solchen Zuständen neigen. An welche Zustände dabei zu denken ist, bleibt unklar (vielleicht Zornausbrüche, Rasereien, Wahnsinnsanfälle; vgl. Probl. 953a 17; 954a 25). Jedenfalls ist zu beachten, daß das Wort ἔκστασις in der Zeit des Aristoteles noch nicht die Bedeutung „religiöse Ekstase" bekommen hat (gegen Croissant 1932, 41–44; vgl. Pfister 1959; Dirlmeier 1956, 477): Es liegt also *nicht* auf der Hand, beim hiesigen Satz an Seher oder Priester in Geistesverzückung zu denken (bei dem sich auch das προορᾶν nicht länger auf die Traummantik, sondern auf die „enthusiastische" Mantik bezöge, wie sie etwa beim Orakel in Delphi praktiziert wurde; so Dodds 1973, 185 Anm. 4). Es ist allerdings klar, daß ἐκστατικός den

Geisteszustand eines Menschen *während des Wachzustands* charakterisiert und daß dieser Zustand offenbar die Empfänglichkeit für Bewegungen im Schlafzustand beeinflußt.

Zu [2]: Die Rede von ξενικαὶ κινήσεις läßt vermuten, daß auch hier noch immer von Fällen von Weissagung gesprochen wird, bei denen sich die ἀρχή (des Traums, die dann auch die des Ereignisses ist) außerhalb des Träumenden befindet (vgl. Beare: „to have this foresight“).

Zu [3]: Wenn noch immer von Traummantik die Rede ist, will Aristoteles nicht sagen, daß es in einem Zustand der ἔκστασις ist, daß diese Leute die Zukunft voraussehen, sondern daß dieselbe Disposition, kraft derer sie im Wachzustand zu Zuständen der ἔκστασις neigen, auch erklärt, daß sie im Schlaf für fremde, externe Bewegungen empfänglicher sind als intelligente Leute. Der Zusammenhang zwischen einer Neigung zur ἔκστασις und einer hellseherischen Begabung im Schlaf besteht darin, daß sie in diesen Fällen dieselbe Ursache haben (daher auch die Verwendung von ἔνιοι: Nicht alle, die zu dieser Gruppe gehören, haben notwendig hellseherische Träume).

Eine andere Deutung wäre, daß man den Satz als bezüglich der „enthusiastischen“ Mantik auffaßt: „Die Erklärung dafür, daß es Menschen gibt, die, wenn sie in Geistesverzückung sind, die Zukunft voraussehen...“ Damit schlösse der Satz eng an a 20–23 an, weil auch die enthusiastische Mantik allgemein auf göttliche Inspiration zurückgeführt wurde – eine (u. a. auch bei Platon belegte) Ansicht, gegen die Aristoteles somit ebenfalls polemisierte. Aber diese Auffassung beruht, wie gesagt, auf einer Interpretation von ἐκστατικός, die von den Belegen nicht unterstützt wird; außerdem läßt sich dann die Verwendung von ἐνίους schwerlich rechtfertigen.

Auch hier gibt es noch die alternative Interpretation von Wijsenbeek-Wijler (1976, 244): „With the latter (οἱ ἐκστατικοί), the instability of their thoughts presupposes unstable mental pictures, so that they are more susceptible to changing images when awake and to a rapid succession of dreams while sleeping.“ Derselbe Einwand, der gegen ihre Deutung von a 22–23 erhoben wurde, gilt auch hier (s. oben).

464 a 25–26 „erklärt sich daraus ... weggestoßen werden“ (αἴτιον ὅτι ... ἀπορραπίζονται): Mit αἱ οἰκεῖαι κινήσεις sind geistige Bewegungen gemeint, die mit dem persönlichen Erfahrungs- und Handlungsbereich eines Menschen zusammenhängen (z. B. Gedanken, Erinnerungen, Wahrnehmungen von Dingen, die er erfahren hat). Im Gegensatz dazu stehen die im folgenden Satz genannten ξενικαὶ κινήσεις: Diese haben nichts mit der Individualität des empfangenden Subjekts zu tun.

„nicht im Wege stehen, sondern weggestoßen werden“ (οὐκ ἐνοχλοῦσιν, ἀλλ' ἀπορραπίζονται): ἐνοχλεῖν bedeutet „stören“, „hindern“ (vgl. Mem. 453 a 16 und a 23: σημεῖον τὸ παρενοχλεῖν ἐνίους ἐπειδὰν μὴ δυνῶνται ἀναμνησθῆναι ... μάλιστα δ' ἐνοχλοῦνται οἷς ἂν ὑγρότης τύχῃ ὑπάρχουσα περὶ τὸν αἰσθητικὸν τόπον). Zu ἀπορραπίζειν gibt es keine vergleichbaren Belege: Es bedeutet „wegstoßen“ (vgl. ἐκκρούειν in 464 b 5; Mugnier: „ils sont emportés comme dans un souffle“). Der Satz bietet zwei Möglichkeiten zur Interpretation:

[1] Als Objekt bei ἐνοχλοῦσιν sind die im folgenden Satz genannten „fremden Bewegungen“ zu verstehen; diese sind ihrerseits die Ursache des ἀπορραπίζονται. Die geistigen Bewegungen dieser Menschen sind so schwach und instabil, daß sie fremden Bewegungen keinen Widerstand leisten können, d. h. sie nicht daran hindern, von der διάνοια dieser Menschen Besitz zu nehmen.

[2] Als Objekt bei ἐνοχλοῦσιν sind οἱ ἐκστατικοί selbst zu verstehen: Diese werden nicht von „eigentümlichen Bewegungen“ gehindert, im Gegenteil, diese Bewegungen werden (aus irgendeinem, nicht erwähnten Grund) weggestoßen, so daß sie sozusagen leer sind und den fremden Bewegungen Platz bieten können. Dies impliziert, daß sie gar nicht über οἰκεῖαι κινήσεις

verfügen (so auch Michael 84, 16–25): Die Erklärung ihrer hellseherischen Vermögen wäre mit der der τυχόντες (a 22–24) fast identisch.

Aus sprachlichen Gründen verdient [1] den Vorzug, denn die Verwendung von οὐκ ἐνοχλεῖν im Sinne von „nicht verfügen über" wäre geradezu merkwürdig; außerdem bliebe bei [2] die Ursache des ἀπορραπίζονται unerwähnt.

a 26 „sie nehmen also ... wahr" (τῶν ξενικῶν οὖν μάλιστα αἰσθάνονται): Bei τῶν ξενικῶν ist (κινήσεων) zu ergänzen: Diese Bewegungen sind fremd, insofern sie nicht aus dem Träumenden selber stammen (vgl. 464 a 5: μὴ ἐν αὑτοῖς ἡ ἀρχή). Daß die Wahrnehmung dieser Bewegungen während des Schlafes (und nicht im Wachzustand) stattfindet, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber im Hinblick auf den Kontext das wahrscheinlichste: Sie geht in derselben Weise vor sich wie oben in 464 a 6–19 dargelegt worden ist (es sei denn, daß man den Satz als bezüglich der enthusiastischen Mantik auffaßt: dann natürlich im Wachzustand. Aber abgesehen davon, daß es höchst fraglich ist, ob ἐκστατικός in diesem Sinne verwendet werden kann [s. oben], stellt sich dann außerdem die Frage, wie diese Bewegungen – die von ὑπερορίαι ἀρχαί stammen – die Seele des Begeisterten erreichen – im Hinblick auf die in a 13–15 genannten atmosphärischen Bedingungen: τὸ μεθ' ἡμέραν φερομένας διαλύεσθαι μᾶλλον).

Wie sich aus dieser Wahrnehmung der Bewegungen die Vorhersage der Zukunft ergibt, bleibt auch hier unklar (vgl. Anm. zu 464 a 18–19): Offenbar geht es dem Aristoteles nur darum zu erklären, wie diese „fremden Bewegungen" die Seele des Träumenden erreichen können und aus welchem Grunde sie bei bestimmten Gruppen von Menschen in größerem Ausmaß vorkommen als bei anderen.

a 27–b 5 *Paraphrase:* Für bestimmte Fälle von Hellsehen im Schlaf gibt es besondere Erklärungen; so hat die Tatsache, daß das Vorhersehen im Schlaf sich meistens auf Menschen bezieht, die der Träumende persönlich kennt, ihren Grund darin, daß Menschen sich geistig am meisten um ihre Bekannten kümmern. Denn ebenso wie dies mit sich bringt, daß sie im Wachzustand ihre Bekannten aus großer Entfernung schnell erkennen und wahrnehmen, so bringt es auch mit sich, daß sie im Schlaf die Bewegungen, die von ihren Bekannten ausgehen, sehr schnell wahrnehmen. Aufgrund dieser Bewegungen sehen sie dann voraus, was diesen Menschen in der Zukunft passieren wird. Die Melancholiker verdanken ihr hellseherisches Vermögen der Intensität ihrer geistigen Bewegungen; ihr Erfolg darin läßt sich mit der Weise vergleichen, wie Menschen aus großer Entfernung das Ziel treffen. Kraft ihres Vermögens zur Assoziation verknüpfen sie mit dem einen Bild, das sie sehen, schnell ein anderes. Genauso wie die Gedichte des Philaigides und die Worte, die besessene Leute sprechen, so setzen auch die Melancholiker eine assoziative Reihe von Vorstellungen aneinander, die aufgrund von Ähnlichkeiten miteinander verknüpft sind. Dabei bewirkt ihre Intensität, daß dieser Assoziationsvorgang nicht von anderen Bewegungen gestört wird.

a 27–29 „Daß bestimmte Menschen ... beschäftigt sind" (Τὸ δέ τινας εὐθυονείρους εἶναι ... φροντίζειν): Der erste Infinitivsatz markiert das Thema dieses Abschnitts, nämlich Sonderfälle von Weissagung im Schlaf: Aristoteles sammelt hier dasjenige, was er bezüglich des Themas dieser Schrift noch erklären kann. Der zweite Infinitivsatz (τὸ τοὺς γνωρίμους ... προορᾶν) bietet hiervon ein konkretes Beispiel; καί ist also explikativ. Die Erklärung διὰ τὸ μάλιστα τοὺς γνωρίμους κτλ. bezieht sich inhaltlich nur auf dieses zweite Glied. Offenbar dient dieser Satzbau einer Art Paragraphierung: Aristoteles will mit der Formulierung τὸ δέ τινας εὐθυονείρους εἶναι angeben, daß hier ein neuer Abschnitt einsetzt. Zwar wurden im vorigen Abschnitt bereits zwei bestimmte Gruppen behandelt, für die das Hellsehen charakteristisch ist, aber dies ergab

sich direkt aus der allgemeinen (d. h. nicht mit einer bestimmten Gruppe verbundenen) Erklärung in 464a 1–19. Ob dadurch zum Ausdruck gebracht werden soll, daß die in a 27ff. erörterten Fälle *nicht* vor dem Hintergrund jener Erklärung zu betrachten sind (sich also nicht speziell auf zukünftige Ereignisse mit ὑπερορίαι ἀρχαί beziehen), sondern gewissermaßen selbständig sind, ist aber unsicher. Für diese Möglichkeit spricht die Tatsache, daß das Vorhersehen in diesen Fällen nicht (wie bei den τυχόντες und bei den ἐκστατικοί) auf eine rein passive Empfänglichkeit für externen Bewegungen, sondern auf ein gewisses ‚aktives‘ oder ‚selektives‘ Vermögen zurückgeführt wird (s. unten), dagegen aber, daß jedenfalls auch im Fall der „Bekannten“ der Ursprung des vorausgesehen Ereignisses sich nicht im Träumenden selber befindet und daß auch hier von einer Empfänglichkeit für *externe* Bewegungen geredet wird.

„Menschen, die man gut kennt“ (οἱ γνώριμοι): Gemeint sind Mitglieder einer Familie, Bekannte, Freunde, aber auch Feinde (zu eng also Siwek: „amici“ und Beare: „friends“). Aristoteles sagt also, daß, wenn jemand im Traum die Zukunft voraussieht, sich dies in den meisten Fällen (μάλιστα) auf eine Person bezieht, mit der der Träumende gut bekannt ist. Es handelt sich also um Situationen, in denen die Ursache des Traums (und seiner Verwirklichung) zwar nicht im Träumenden selber liegt (vgl. Anm. zu 464a 1ff.), ihm jedoch nicht ganz fremd ist.

„sich besonders um einander kümmern“ (διὰ τὸ μάλιστα τοὺς γνωρίμους ὑπὲρ ἀλλήλων φροντίζειν): Das Vorhersehen beruht hier nicht, wie in a22ff., auf dem Geisteszustand des Träumenden, sondern auf dem Verhältnis zwischen dem Traumobjekt und dem Träumenden. Auffallen muß der Unterschied zwischen a23, wo es hieß, daß die gewöhnlichen Leute für ὑπερορίαι κινήσεις besonders empfänglich sind, weil ihre διάνοια οὐ φροντιστική sei, und a29, wo die Weissagung darauf zurückgeführt wird, daß diese „Bekannten“ μάλιστα ὑπὲρ ἀλλήλων φροντίζειν; sie hängt also mit einer gewissen Empfänglichkeit (sozusagen einer Antenne) für bestimmte Bewegungen zusammen. Dies impliziert, daß das hier Gesagte sowohl für gewöhnliche Menschen (τυχόντες) wie für intelligente Menschen (σοφοί) gelten könnte: Es hängt davon ab, ob das potentielle Objekt des Traums dem Träumenden „bekannt“ ist oder nicht.

464a 30–32 „Denn ebenso wie sie einander ... Bewegungen besser“ (ὥσπερ γὰρ πόρρω ὄντων ... γνωριμώτεραι κινήσεις): Aristoteles erläutert seine Erklärung mittels eines Vergleichs mit dem Wachzustand: Jeder weiß aus Erfahrung, daß man seine Bekannten auch aus großer Entfernung schnell erkennt. Auch dies hängt damit zusammen, daß man seinen Bekannten mehr geistige Aufmerksamkeit widmet als anderen Menschen. πόρρω ὄντων ist gen. abs. Die Wortfolge „Erkennen und Wahrnehmen“ (γνώριζουσι καὶ αἰσθάνονται) wird wohl dadurch motiviert, daß Aristoteles durch die etymologische Verwandtschaft von γνώριμος und γνωρίζειν die Selbstverständlichkeit seiner Erklärung betonen will und dadurch, daß er das Verb αἰσθάνεσθαι zur Verbindung mit τῶν κινήσεων braucht.

„so nehmen sie auch ihre Bewegungen...“ (οὕτω καὶ τῶν κινήσεων, sc. τάχιστα αἰσθάνονται): „So“: Wie im vorigen Satz, d. h. ebenfalls aufgrund der Bekanntschaft zwischen dem Traumobjekt und dem Träumenden. Offenbar sind mit diesen „Bewegungen“ die nächtlichen sensitiven Impulse gemeint, auf denen das Träumen beruht (vgl. 464a 9–10), nicht die ‚normalen‘ sensitiven Bewegungen, die das „Erkennen und Wahrnehmen“ (also im Wachzustand) mit sich bringen. Die andere Möglichkeit, daß es sich hier (gemäß der Traumtheorie von Insomn. Kap. 3) um Bewegungen handele, die auf *Restwahrnehmungen* (d. h. in den Wahrnehmungsorganen zurückgebliebenen Bewegungen) aus dem Wachzustand zurückgehen, ist hier gerade wegen dieser Unterscheidung unwahrscheinlich. Hier findet sich also dieselbe Problematik wie bei Aristoteles' Erklärung der Weissagung der gewöhnlichen Leute und der ἐκστατικοί, jedoch

mit diesem Unterschied, daß jene zwei Fälle eng an die Erklärung in 464a 6–19 anschließen, während es hier (durch die Formulierung in a 27–28) den Anschein hat, daß Aristoteles mit einem neuen Absatz beginnt (s. aber Anm. zu a 27–28). Wenn die hier genannten „Bewegungen" zu den ὑπερορίαι κινήσεις (464a 1ff.) gehören oder jedenfalls nicht im Träumenden selbst liegen, ist der Passus 464a 6–19 auch als Hintergrund der hiesigen Erklärung zu betrachten: Dann geht es immerhin um das Wahrnehmen von externen Bewegungen während des Schlafes in der Form eines Traums – was, wie gesagt, im Widerspruch zur Theorie von Insomn. zu stehen scheint (s. oben, „Allg. Bem." zu 464a 1–19).

„denn von Menschen ... besser" (αἱ γὰρ τῶν γνωρίμων γνωριμωτέραι κινήσεις): Zum Gedanken vgl. Rhet. 1386a 17; EN 1126b 25.

a 32–33 „Die Melancholiker ... Heftigkeit" (οἱ δὲ μελαγχολικοὶ ... εὔστοχοί εἰσιν): Dieser Passus gehört zu den dunkelsten Stellen dieser Schrift. Die Interpretation wird noch dadurch erschwert, daß die hiesige Erklärung der Weissagung der Melancholiker sich von der oben (463b 17ff.) gebotenen beträchtlich zu unterscheiden scheint. Hinzu kommt das Problem des vermeintlichen Widerspruchs zu Insomn. 461a 22, wo die Melancholiker ihrer verschwommenen Traumbilder wegen hervorgehoben werden (zu diesen beiden Problemen s. „Allg. Bem." nach 464b 5).

Die aristotelische Konzeption der Melancholie ist zu verwickelt und zu problematisch, um sie hier in allen Einzelheiten zu behandeln (s. dazu van der Eijk 1990a). Die hiesige Charakterisierung ihres geistigen Vermögens läßt sich mit Bemerkungen in Mem. 453a 14ff. und EN 1150b 19ff. verknüpfen, wo von ihrer besonders starken Vorstellungskraft (φαντασία) die Rede ist, welche sie in der Ausübung der mehr rationalen und kontrollierten geistigen Aktivitäten (Nachdenken, praktische Überlegung, Beherrschung der Leidenschaften) hindert, sie gleichzeitig aber auch zu außergewöhnlichen Leistungen (wie die Weissagung im Schlaf und die in Probl. XXX 1 behandelten überragenden Leistungen auf politischem, dichterischem und philosophischem Gebiet) fähig macht.

In direkter Verbindung damit ist die Bemerkung zu verstehen, die Melancholiker seien εὔστοχοι (vgl. 463b 19 ἐπιτυχεῖς). Dieses Wort bezeichnet eine intuitive, d. h. nicht auf diskursivem Denken basierende und schnelle geistige Zielsicherheit: vgl. EN 1142b 2, wo εὐστοχία und εὐβουλία gegenübergestellt werden: Die erstere sei „ohne Überlegung und schnell" (ἄνευ λόγου καὶ ταχὺ), die andere sei „mit Überlegung und verlange Zeit" (μετὰ λόγου καὶ χρόνου δεόμενον; vgl. auch APo. 89b 10 und Pigeaud 1978, 28). Man bedarf der εὐστοχία bei der Definition (Top. 151b 19) und bei der Metaphorik (Rhet. 1412a 12), weil es sich in diesen beiden Bereichen darum handelt, daß man nichtevidente Ähnlichkeiten zwischen verschiedenen und weit entfernten Gegenständen bemerken kann (Rhet. 1412a 12: τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διέχουσι θεωρεῖν).

Es stellt sich die Frage, worin beim Träumen diese εὐστοχία besteht, also was im hiesigen Fall das „Ziel" ist (vgl. dasselbe Problem in 463b 17–18). Es könnte sein, daß „das richtige Bild", d. h. das Bild (oder die Bilder), das der zukünftigen Wirklichkeit ähnlich ist, gemeint ist: εὔστοχος wäre dann fast gleichbedeutend mit εὐθυόνειρος. Die Art und Weise, wie diese εὐστοχία möglich ist und vor sich geht, würde dann in den folgenden Zeilen erklärt (ab καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν κτλ.). Das Vorhersehen der Zukunft bestünde somit darin, daß die im folgenden beschriebene Assoziationsreihe von Bildern mit einer zukünftigen Reihe von Ereignissen übereinstimmte (so Wijsenbeek-Wijler 1976, 245: „In other words, with the melancholics, the series of images follow rapidly one upon the other, and from habit they already see the next image in the series as a dream, though no event has as yet occurred to produce this phantasm. Just as this

phantasm succeeded another phantasm in a former experience, they follow the same chain of phantasms again, which may indeed turn out to be a future event.“). Gegen diese Deutung (die offenbar durch eine Berücksichtigung von Mem. 451 b 11 ff. inspiriert ist) ist einzuwenden, daß sie für διὰ τὸ σφοδρόν und für den Vergleich mit Leuten, die aus großer Entfernung das Ziel treffen, keine Rechtfertigung bietet.

Eine andere Möglichkeit ist, daß εὔστοχοι eine spezifizischere Weise vom Hellsehen bezeichnet, bei der „das Richtige“ in der relevanten *Ähnlichkeit* zwischen zwei oder mehr Dingen besteht (z. B. Ereignissen), die sich in der Form von Bildern zeigen: Die Melancholiker haben das Vermögen, innerhalb der großen Menge von Vorstellungen, die ihnen erscheinen (vgl. oben 463 b 18–19), diejenigen, die aufgrund einer bestimmten Ähnlichkeit zusammengehören, miteinander zu assoziieren. Dies gibt dem Vergleich ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν einen guten Sinn und läßt sich mit den Formulierungen τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς ... ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου ... συνείρουσιν wohl in Einklang bringen. Die Weissagung der Melancholiker basiert dann auf der oben genannten Fähigkeit zum „Erkennen von Ähnlichkeiten“ (τὸ ὅμοιον θεωρεῖν), jener intuitiven Zielsicherheit, die nach Aristoteles auch der Metaphorik und gewissen anderen geistigen Tätigkeiten, darunter auch die Traumdeutung (464 b 6–7), zugrunde liegt und die auf eine besondere natürliche Veranlagung (φύσις oder εὐφυία) zurückgeht (zu diesem Prinzip vgl. Po. 1459 a 8; Rhet. 1412 a 11 und 1394 a 5; Top. 108 a 7–14; 108 b 7 und b 24; Met. 981 a 7; Probl. 916 b 34–35; vgl. auch Po. 1455 a 32; Rhet. 1405 a 8–10; dazu Lambert 1966; van der Eijk 1990a, 68–70). Wie ein solcher Assoziationsmechanismus zum Vorhersehen der Zukunft führen kann, bleibt übrigens auch bei dieser Deutung unklar und läßt sich nur aufgrund anderer Aussagen des Aristoteles in anderen Schriften gewissermaßen rekonstruieren. Die Erkenntnisleistung der *Metaphorik* (von der man aufgrund der oben zitierten Stellen annehmen darf, daß sie auf demselben Prinzip beruht wie die εὐθυονειρία der Melancholiker) besteht nach Aristoteles darin, daß die Metapher verborgene Zusammenhänge und Verhältnisse sichtbar macht, welche zwischen Dingen oder Sachverhalten bestehen, die auf den ersten Blick gar keinen Zusammenhang zeigen (Rhet. 1412 a 10 ff.: δεῖ δὲ μεταφέρειν, καθάπερ εἴρηται πρότερον, ἀπὸ οἰκείων καὶ μὴ φανερῶν, οἷον καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ τὸ ὅμοιον καὶ ἐν πολὺ διεχοῦσι θεωρεῖν εὐστόχου) oder weit voneinander entfernt sind (Top. 108 b 23–24: ἐν τοῖς πολὺ διεστῶσι χρησιμὸς πρὸς τοὺς ὁρισμούς ἡ τοῦ ὁμοίου θεωρία). Außerdem bewirkt die Metapher kraft ihrer plastischen Lebhaftigkeit (πρὸ ὀμμάτων ποιεῖν) beim Publikum eine Art Aha-Erlebnis (vgl. Rhet. 1412 a 19–22; 1405 b 12 ff.; dazu Swiggers 1984; Bremer 1980, 356: „Die Erkenntnisleistung der Metapher beruht also auf ihrer synthetisierenden Kraft, verschiedene Sachen oder Sachverhalte durch Ähnlichkeiten zusammenzuschauen und als bezeichnete Sachverhalte erkennbar zu machen.“). Ein solcher Mechanismus läge auch dem Vorhersehen der Zukunft zugrunde: Dadurch, daß die Melancholiker (kraft ihrer φύσις) zum Erkennen von Ähnlichkeiten besonders befähigt sind, besitzen sie auch ein besonderes Vermögen zum Erkennen (d. h. zur Visualisierung in ihren Träumen) von Zusammenhängen zwischen weit voneinander entfernten Gegenständen oder Sachverhalten, etwa indem sie bestimmte Dinge als Ursachen (αἴτια) oder Zeichen (σημεῖα) anderer, noch zukünftiger Dinge sehen; oder indem sie zwischen Dingen, welche bereits stattgefunden haben, und Dingen, welche in der Zukunft stattfinden werden, Ähnlichkeiten erkennen; oder indem sie gegenwärtige Dinge als Metaphern oder Symbole zukünftiger Dinge betrachten (zu diesen möglichen Anwendungen des Prinzips des „Erkennen von Gleichnissen“ s. Levin 1982). In allen diesen Fällen ist dieser Assoziationsmechanismus übrigens kein kontrollierter geistiger Vorgang, sondern ein sozusagen passives Erfahren von Vorstellungen (vgl. die Formulierung im folgenden: τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς). Das Hellsehen der Melancholiker

bleibt somit eine Glückssache, die nicht unter ihrer Kontrolle steht (nicht ἐπ' αὐτοῖς ist; vgl. Mem. 453a 20) und die oben (463b 14–15) von Aristoteles mit gutem Grunde ihrer δαιμονία φύσις zugeschrieben wurde.

„infolge ihrer Heftigkeit" (διὰ τὸ σφοδρόν): σφοδρός bedeutet „heftig", „energisch", „intensiv" (vgl. EN 1105b 27 und Insomn. 461a 15–17, wo es μέσως und ἠρέμα gegenübergestellt wird; Rolfes übersetzt: „die hohe Spannkraft ihres Geistes"). Als Kennzeichen der Melancholiker findet sich das Wort auch in EN 1150b 19: οἱ δὲ (sc. μελαγχολικοί) διὰ τὴν σφοδρότητα οὐκ ἀναμένουσι τὸν λόγον, διὰ τὸ ἀκολουθητικοὶ εἶναι τῇ φαντασίᾳ. Es bezieht sich auf die Heftigkeit oder Kräftigkeit ihrer Vorstellungen, die sich nicht von der vernünftigen Kontrolle zähmen lassen (vgl. 25: αἱ οἰκεῖαι κινήσεις οὐκ ἐνοχλοῦσιν ἀλλ' ἀπορραπίζονται). Unklar ist aber, welche ursächliche Rolle diese Heftigkeit für die εὐστοχία der Melancholiker spielt (διὰ τὸ σφοδρόν). Dieses Problem wird dadurch kompliziert, daß in b 4–5 die Heftigkeit der Melancholiker noch einmal erwähnt wird; dort findet sich eine ausdrückliche Bezeichnung ihres Beitrags zum Hellsehen: Diese bestehe darin, daß sie verhindere, daß der Assoziationsvorgang durch andere Bewegungen durchkreuzt wird. Es ergeben sich also zwei Deutungsmöglichkeiten: [1] Der kausale Beitrag der Heftigkeit ist zweifach: [i] sie spielt eine gewisse (obschon aus dem Text nicht klar hervorgehende) Rolle bei der assoziativen Verknüpfung der Vorstellungen und [ii] sie verhindert, daß der Assoziationsvorgang von anderen Vorgängen gestört wird (so Pigeaud 1978, 29: „Cette force a un double intérêt: elle règle la distance, et la qualité du tir; elle empêche qu'un autre mouvement ne vienne détourner le premier jet"). [2] Der kausale Beitrag der Heftigkeit ist einfach: In b 32 wird sie zuerst, und zwar unzureichend, angedeutet; erst in b 4–5 wird sie ausdrücklich beschrieben. – Welche dieser Alternativen die richtige ist, läßt sich kaum entscheiden: Für [1] spricht die formelle Gliederung der Erklärung (διὰ τὸ σφοδρὸν in direkter Verbindung mit εὔστοχοι; ἔτι δέ in b 4 als Markierung eines neuen Items in der Erklärung), dagegen aber, daß man sich dabei eigentlich keine inhaltliche Vorstellung machen kann.

a 32–33 „ebenso wie Menschen ... treffen" (ὥσπερ βάλλοντες πόρρωθεν): Wenn die oben gebotene Erklärung der εὐστοχία zutrifft, bezieht sich dieser Vergleich auf das Sehen von Ähnlichkeiten zwischen weit voneinander entfernten Gegenständen. Eine andere, aber weniger wahrscheinliche Möglichkeit wäre, daß der Vergleich sich auf eine Empfänglichkeit für Bewegungen bezieht, die von Objekten aus großer Entfernung ausgehen (464a 1).

a 33–b 1 „und durch ihre Veränderlichkeit ... Angrenzende" (καὶ διὰ τὸ μεταβλητικὸν ταχὺ τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς): Die Bedeutung dieser Aussage ist an sich klar, und die „Veränderlichkeit" der Melancholiker läßt sich ohne Probleme mit ihrer mangelhaften Fähigkeit zur geistigen Konzentration (Mem. 453a 14ff.) und mit ihrer Neigung, „der Vorstellung zu folgen" (EN 1150b 19ff.) verbinden. Schwierig ist aber die Frage, in welchem Verhältnis dieser Satz zum vorigen steht: Ist καί explikativ aufzufassen, so daß in anderen Worten dasselbe zum Ausdruck gebracht wird, was im vorigen Satz metaphorisch angedeutet wurde? Oder handelt es sich um ein neues Element in der Erklärung? Die erste Möglichkeit verdient wohl den Vorzug, obschon sich keine entscheidenden Argumente finden lassen.

„das Angrenzende" (τὸ ἐχόμενον): das Ding (d.h. das Ereignis, der Gegenstand), das direkt auf dasjenige folgt, das ihnen erscheint (direkt in der Zeit oder in einer anderen Reihe, je nachdem, worin man die Ähnlichkeit zwischen dem einen und dem anderen sieht). Zu derartigen assoziativen Reihen vgl. Mem. 452a 13–16: τὸ δ' αἴτιον ὅτι ταχὺ ἀπ' ἄλλου ἐπ' ἄλλο ἔρχονται, οἷον ἀπὸ γάλακτος ἐπὶ λευκόν, ἀπὸ λευκοῦ δ' ἐπ' ἀέρα, καὶ ἀπὸ τούτου ἐφ' ὑγρόν, ἀφ' οὗ ἐμνήσθη μετοπώρου, ταύτην ἐπιζητῶν τὴν ὥραν. Zur Verwendung von ἔχεσθαι vgl.

Phys. 227a 6: ἐχόμενον λέγεται ὃ ἂν ἐφεξῆς ὂν ἅπτηται und Met. 1069a 5. Zur passiven Formulierung φαντάζεται αὐτοῖς s. oben Anm. zu a32.

464b 1–2 „denn ebenso wie die Gedichte des Philaigides … (Vorstellungen) aneinander“: Wegen der zahlreichen inhaltlichen und textkritischen Probleme dieses Satzes zitiere ich den ganzen griechischen Text in der Form, in der er mir am sinnvollsten vorkommt: ὥσπερ γὰρ τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς, ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ διανοοῦνται, οἷον 'Αφροδίτην ⟨ἀφροσύνην⟩, καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω.

Für die syntaktische Struktur des Satzes gibt es vier mögliche Auffassungen:

[i] Der mit ὥσπερ einsetzende Nebensatz endet bei ἐμμανεῖς, der Hauptsatz fängt bei ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου an (m. E. die richtige; fast ähnlich Barnes: „For as even as the insane recite the poems of Philaenis, so what they say and think is connected by mere similarity – e.g. 'Aphrodite, phrodite' – and thus they go on stringing things together“ [obwohl Barnes dem Text von Ross folgt und Φιλαινίδος und 'Αφροδίτην φροδίτην liest; s. dazu unten]).

[ii] Der mit ὥσπερ einsetzende Nebensatz endet bei ἀφροσύνην, der Hauptsatz (in dem die Analogie auf den Fall der Melancholiker angewandt wird) setzt bei καὶ οὕτω ein (so die meisten Ausleger).

[iii] Der mit ὥσπερ einsetzende Nebensatz endet bei πρόσω: Der Satz ist ein Anakoluth, und am Ende hat man zu ergänzen: „ebenso gilt es auch für die Melancholiker“.

[iv] Der mit ὥσπερ einsetzende Nebensatz endet bei ποιήματα, der Hauptsatz beginnt bei καὶ οἱ ἐμμανεῖς. Diese Möglichkeit ist aber auszuschließen, denn dann würde die Analogie nicht auf die Melancholiker, sondern auf die „Besessenen“ angewandt (daß mit οἱ ἐμμανεῖς auf die Melancholiker Bezug genommen würde, ist nicht wahrscheinlich).

Das wichtigste Argument für [i] – im Vergleich zu [ii] – liegt darin, daß es in b4 nicht *οὕτω καί heißt (was für [ii] erforderlich wäre), sondern καὶ οὕτω. Gegen [ii] und [iii] sprechen – abgesehen vom Anakoluth-Charakter – mehrere syntaktische Schwierigkeiten, vor allem die Tatsache, daß die grammatische Funktion von τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα unklar ist. Es gäbe zwei Möglichkeiten:

[1] τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς ist Subjekt bei λέγουσι καὶ διανοοῦνται, von dem ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου als Objekt abhängig ist (so Mugnier und Pigeaud 1978, 26–27). Gegen diese Deutung ist einzuwenden, daß ποιήματα sich sowohl grammatisch wie inhaltlich schwerlich mit den Verben λέγουσι καὶ διανοοῦνται verbinden läßt – es sei denn, man konstruiert διανοοῦνται nur mit οἱ ἐμμανεῖς.

[2] τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα ist Objekt von λέγουσι καὶ διανοοῦνται, bei dem ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου als Attribut oder als Apposition aufzufassen ist: „Wie auch die Besessenen die Gedichte des Philaigides rezitieren und darüber meditieren, wobei sich das Ähnliche an das Ähnliche anschließt…“ (so Tricot; Hett; Beare). Gegen diese Deutung sprechen aber die Wortfolge, die Verwendung von καί und die Tatsache, daß ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου sich schwerlich in dieser Weise konstruieren läßt.

Im Vergleich zu diesen Problemen ist [i] relativ einwandfrei: Entweder faßt man τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα καὶ οἱ ἐμμανεῖς als zwei Nominative auf (s. Übers.), oder man faßt τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα als Akkusativ auf (Objekt einer zu ergänzenden finiten Form λέγουσιν: s. die Übers. von Barnes oben). Bei dieser Deutung ist als Subjekt von λέγουσι καὶ διανοοῦνται „die Melancholiker“ zu verstehen, was sich gut mit der Erwähnung ihrer „Redseligkeit“ in 463b 17 verbinden läßt (λάλος καὶ μελαγχολική).

Der Vergleichspunkt zwischen den Gedichten des Philaigides und den Worten von Besessenen einerseits und den weissagenden Träumen der Melancholiker andererseits liegt offenbar in

ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου: Wie in den gemeinten Gedichten und in den Worten der Besessenen Dinge, die einander in irgendeiner Hinsicht ähnlich sind, aufeinander folgen (Worte? Klänge? Bilder?), so gilt das auch für die Träume der Melancholiker. Ob die Analogie noch spezifischer zu verstehen ist, läßt sich kaum feststellen. Wir kennen keinen Dichter namens Φιλαιγίδης, und auch für die anderen überlieferten Lesarten Φιλαινγίδου, Φιλαίδου und Φιλιππίδου finden sich keine anderen Belege. Mehrere Ausleger emendieren den Text in Φιλαινίδος; der Hinweis bezöge sich dann auf die Dichterin Φιλαινίς, die aus anderen Quellen als Verfasserin obszöner Dichtung bekannt ist – obschon das einzige Fragment ihres Werkes (überliefert bei Athenaios VIII 335 c–d) dem Merkmal ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγειν nicht entspricht (dazu Drossaart Lulofs 1947, lxxiii). Aus diesem Grund ist Φιλαινίδος keine wirkliche Verbesserung, und es ist das beste, Φιλαιγίδου zu behalten und es als einen für uns nicht mehr zu kontrollierenden Hinweis zu betrachten.

Ein zweites textkritisches Problem bildet die Lesart Ἀφροδίτην φροδίτην. Mehrere Handschriften (α γ δ E^2 P) lassen das (bedeutungslose) φροδίτην aus; Susemihl (1885, 582) emendiert es in ἀφροῦ δίνην („Wirbel von Schaum"); Vollgraf (bei Drossaart Lulofs 1947, I, lxxiv) in ἀφροσύνην („Dummheit") oder ῥοδίτην („mit Rosenduft"). Es handelt sich dann um Texte, in denen Worte aufgrund von Lautähnlichkeiten miteinander assoziiert werden. Das Wortspiel Ἀφροδίτη ἀφροσύνη findet sich bei Euripides, Troiad. 989–990: τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βρότοις, / καὶ τοὔνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς, das von Aristoteles in Rhet. 1400 b 23–24 als Beispiel eines τόπος ἀπὸ τοῦ ὀνόματος erwähnt wird (vgl. Adam von Buckfield: „et quia unum simile aliud apprehendit, sicut in colore rhetorico qui dicitur adnominatio, fit faciliter transmutatio ab uno simili in aliud"). Es könnte sein, daß Aristoteles das Kennzeichen der Gedichte des Philaigides und der Worte der Besessenen (ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου) nur mit dem aus Euripides (und wohl auch allgemein) bekannten Wortspiel Ἀφροδίτη ἀφροσύνη *vergleicht*, also gar nicht implizieren will, daß diese Gedichte über Aphrodite handelten oder daß es ein Gedicht des Philaigides mit dem Titel ‚Aphrodite' gab.

Van Groningen (1948) aber verteidigt die Lesart Ἀφροδίτην φροδίτην mit einem Hinweis auf den Text eines auf Papyrus überlieferten Amuletts aus dem 6. Jahrhundert u.Z., der lautet: τὴν θύραν τὴν Ἀφροδίτην φροδίτην ῥοδίτην ὀδίτην δίτην ἴτην τὴν τὴν ἦν, und der s.E. das von Aristoteles erwähnte Merkmal (ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου) zeigt („verba sententiasve, quae similitudine quadam inter se coniugantur. Similitudinem quandam ratione nisam certe non vult philosophus, quippe quae a mente lymphata procul absit … Sensu cassa sunt verba solaque forma similia, sed eam ipsam ob causam contextui optime conveniunt"; vgl. auch Ross: ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου must mean strings of words connected by mere similarity of sound or appearance and not by any rational connection"). Aristoteles dürfte ein solches Gedicht im Sinn gehabt haben, aus dem er, weil es wohl allgemein bekannt war, nur die ersten zwei Worte der assoziativen Reihe erwähnte. Aber zwischen Aristoteles und dem Papyrustext liegen mehr als achthundert Jahre, und außerdem gibt es bei dieser Deutung nur eine akustische Ähnlichkeit zwischen den Worten des Gedichts. Im Hinblick auf den Kontext, in dem Aristoteles von φαντάσματα redet, ist vielleicht eher an eine Reihe von Vorstellungen oder Metaphern zu denken (vgl. das oben zitierte Mem. 452 a 13–16 und Dodds 1973, 197–198: „a chain of symbolic images linked by association rather than logic").

Besonders merkwürdig ist die Auffassung, die die griechischen Kommentatoren zu diesem Passus vertreten. Michael schreibt: εἰσὶ γάρ τινα, ὥσπερ εἴρηται, ἐχόμενα ὄντα τῶν ἐν ἡμῖν ἐνουσῶν ἀρχῶν, αἵτινες ἀρχαὶ ταχέως κινουμέναι ποιοῦσιν ἡμᾶς ταχέως προορᾶν καὶ τὸ ἐχόμενον αὐταῖς. λέγει δὲ ὁμοίως ἔχειν ταῦτα τοῖς Φιλαιγίδου ποιήμασι· καὶ γὰρ ἐν ἐκεί-

νοις τὰ ἐχόμενα ὅμοια ἦν τοῖς ἡγουμένοις. οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ Εὐριπίδου ποτὲ μὲν ἀπὸ Ἡκάβης μεταπίπτει εἰς Ἕλληνας ὁ λόγος, ποτὲ δ' ἀπ' ἐκείνων εἰς θεράποντα, οὕτω καὶ ἐν ἐκείνοις, ἀλλ' εἰ περὶ Ἀφροδίτης ἦν τὸ λεγόμενον, πάντα τὰ ἀπ' ἀρχῆς ἕως τέλους περὶ ταύτης ἦσαν. (85, 29–86, 5). Sophonias schreibt: ὥσπερ γὰρ τὰ Φιλαιγίδου ποιήματα μὴ ἔχοντα μεταβολὰς προσώπων καὶ διηγημάτων μεταπτώσεις ἀεὶ ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου λέγουσι καὶ συνείρουσιν (οἷον εἰ περὶ Ἀφροδίτης ἐν ταῖς ἀρχαῖς εἶπε, καὶ μέχρι τέλους ταύτης ἔχεται) κτλ. (44, 5–8). Wenn diese Charakterisierungen zutreffen, wurden die Gedichte des Philaigides dadurch gekennzeichnet, daß es darin keinen Wechsel von redenden Personen gab und daß sie vom Anfang bis zum Ende von demselben Gegenstand handelten. Was diese zwei Kennzeichen miteinander zu tun haben, ist übrigens keineswegs klar, und die Gegenüberstellung bei Michael (οὐ γὰρ ... ἀλλ' εἰ κτλ.) erweckt nicht den Eindruck, daß er den aristotelischen Text, wie wir ihn haben, richtig verstanden hat. Ob Michael und Sophonias die Gedichte des Philaigides wirklich gekannt haben, ist zu bezweifeln (der Gebrauch des Imperfekts läßt eher das Gegenteil vermuten). Andererseits kann ihre Auffassung schwerlich nur dem überlieferten Text des Aristoteles entnommen sein. Der Verweis auf Euripides' Hekabe hat wohl mit dem oben genannten Wortspiel aus Troiad. 989–990 (wo Hekabe spricht) zu tun. Ob der Text des Aristoteles ursprünglich einen deutlicheren Hinweis auf diese Tragödie enthielt oder ob Michaels Bemerkungen auf eine interpretative Tradition zurückgehen, ist aber unklar. Jedenfalls unterstützen ihre Paraphrasen die Lesarten Φιλαιγίδου und Ἀφροδίτην.

Es scheint, daß diese Probleme als unlösbar hingestellt werden müssen. Vielleicht ist Ἀφροδίτην ⟨ἀφροσύνην⟩ noch die beste Konjektur (weil es sich auf ein dem Aristoteles bekanntes Wortspiel bezieht); φροδίτην wäre dann eine spätere Glosse aufgrund des (von Van Groningen herangezogenen) Amulett-Textes. Die Unklarheit erklärt sich jedenfalls teilweise daraus, daß es sich hier wohl um eine Analogie handelt, die dem Publikum des Aristoteles völlig klar war und keiner weiteren Erklärung bedurfte (ähnliche Schwierigkeiten zeigten sich bei den Analogien in 463b 20; Insomn. 461b 15–16 [s.Anm.]).

Angesichts der Bemerkung über die „Besessenen“ (οἱ ἐμμανεῖς) sei noch auf die Aussagen des Aristoteles in EN 1147a 18ff. und b 12 hingewiesen, wo er die Sprache derjenigen Menschen charakterisiert, die in Zuständen starker emotionaler Erregung sind: Daß die Unbeherrschten manchmal Worte sprechen, die auf wissenschaftliches Wissen zurückzugehen scheinen, sei kein Anzeichen, daß sie wirklich über solches Wissen verfügen: „Denn auch die Leute, die unter dem Einfluß von Leidenschaften stehen, sprechen Beweisführungen und Verse von Empedokles aus, und Menschen, die etwas zum ersten Mal gelernt haben, reihen zwar die Worte aneinander, aber über Wissenschaft verfügen sie nicht ... man muß also annehmen, daß die Unbeherrschten ebenso sprechen wie Schauspieler“ (καὶ γὰρ οἱ ἐν τοῖς πάθεσιν τούτοις ὄντες ἀποδείξεις καὶ ἔπη λέγουσιν Ἐμπεδοκλέους, καὶ οἱ πρῶτον μαθόντες συνείρουσι μὲν τοὺς λόγους, ἴσασι δ' οὔπω ... ὥστε καθάπερ τοὺς ὑποκρινομένους οὕτως ὑποληπτέον λέγειν καὶ τοὺς ἀκρατευομένους, Übers. Dirlmeier 1956). Hier findet sich auch das Wort συνείρειν, das in Div. 464b 4 auf die Melancholiker angewandt wird; die Spezifizierung dieser Leidenschaften als θυμοὶ καὶ ἐπιθυμίαι ἀφροδίσιαι könnte für den Hinweis auf ‚Aphrodite‘ bedeutsam sein. – Zur Verwendung von διανοεῖσθαι für die hier gemeinten geistigen Vorgänge (die zwar vernünftiger Art sind, jedoch nicht unter der Kontrolle des Träumenden stehen) vgl. EE 1225a 25: „Daher kommt es auch, daß wir von den Wahnbegeisterten und Prophezeienden, obwohl sie etwas Geistiges tun, dennoch nicht sagen, es habe ‚bei ihnen‘ gestanden, das zu sagen, was sie gesagt, oder das zu tun, was sie getan haben. Aber auch Handlungen auf Grund von Begierde (stehen nicht durchweg bei uns). Es gibt also auch gewisse geistige Phänomene und (gewisse) Zustände,

oder auf solchem Geistigen und Gedanklichen beruhende Handlungen, die nicht ‚bei uns' stehen. Es gibt vielmehr, wie Philolaos gesagt hat, ‚gewisse Gedanken, die stärker sind als wir'" (Übers. Dirlmeier 1962, 36–37) (διὸ καὶ τοὺς ἐνθουσιῶντας καὶ τοὺς προλέγοντας, καίπερ διανοίας ἔργον ποιοῦντας, ὅμως οὔ φαμεν ἐφ' αὐτοῖς εἶναι, οὔτ' εἰπεῖν ἃ εἶπον οὔτε πρᾶξαι ἃ ἔπραξαν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δι' ἐπιθυμίαν· ὥστε καὶ διάνοιαί τινες καὶ πάθη οὐκ ἐφ' ἡμῖν εἰσιν, ἢ πράξεις αἱ κατὰ τὰς τοιαύτας διανοίας καὶ λογισμούς, ἀλλ' ὥσπερ Φιλόλαος ἔφη εἶναι τινας λόγους κρείττους ἡμῶν).

„und reihen so (Vorstellungen) aneinander" (καὶ οὕτω συνείρουσιν εἰς τὸ πρόσω): Für συνείρειν vgl. Probl. 905 a 19 und GA 741 b 9 sowie das bereits zitierte EN 1147 a 18 ff. Vgl. auch Aristoteles' Definition der λέξις εἰρομένη in Rhet. 1409 a 24–34, die vielleicht einen Eindruck davon gibt, woran bei den im vorigen genannten Gedichten zu denken wäre: τὴν δὲ λέξιν ἀνάγκη εἶναι ἢ εἰρομένην καὶ τῷ συνδέσμῳ μίαν, ὥσπερ αἱ ἐν τοῖς διθυράμβοις ἀναβολαὶ ἢ κατεστραμμένην ... λέγω δὲ εἰρομένην ἣ οὐδὲν ἔχει τέλος καθ' αὑτην, ἂν μὴ τὸ πρᾶγμα λεγόμενον τελειώθῃ. ἐστὶ δὲ ἀηδὲς διὰ τὸ ἄπειρον· τὸ γὰρ τέλος πάντες βούλονται καθορᾶν (dazu Cope 1867, 307–308 und Anm. 1: „the ἀναβολαί or preludes of dithyrambs, in which the rambling, flighty, incoherent character of the modernised dithyramb chiefly showed itself"; vgl. auch zur Charakterisierung dieser Gedichte Probl. XIX 15 sowie Aristophanes, Pax 827–831 und Aves 1385 ff.).

b 4–5 „Und durch ihre Heftigkeit ... verdrängt" (ἔτι δὲ διὰ τὴν σφοδρότητα ... κινήσεως): Zur Problematik der Rolle der „Heftigkeit" s. oben Anm. zu a 32. Sie bezieht sich hier auf die Kraft des Assoziationsvorgangs; mit ἡ κίνησις ist dieser Assoziationsvorgang gemeint. Zu ἐκκρούειν durch geistige Bewegungen vgl. Sens. 447 a 15 und Insomn. 460 b 32. Der Satz enthält einen klaren Gegensatz zur Situation der ἐκστατικοί (a 25–26).

Allgemeine Bemerkungen zur Problematik der Melancholiker

Aus den Anmerkungen ergeben sich zwei Fragen: [1] Wie verhalten sich die hier getroffenen Aussagen des Aristoteles über die Melancholiker zu seiner Erklärung ihrer εὐθυονειρία in Div. 463 b 16 ff.? [2] Wie lassen sich diese beiden Erklärungen mit der Bemerkung aus Insomn. 461 a 22 vereinbaren, die Melancholiker würden durch verschwommene und verzerrte Traumbilder gekennzeichnet?

[1] Der wichtigste Unterschied zwischen den beiden Stellen liegt im folgenden: In 463 b 16 ff. wird das Vorhersehen der Melancholiker darauf zurückgeführt, daß sie kraft ihrer physiologischen Konstitution für eine sehr große Anzahl von Bildern empfänglich sind und daß sie deshalb eine größere Chance haben, im Traum ein Bild zu sehen, das mit der (zukünftigen) Wirklichkeit übereinstimmt. In 464 a 32 aber beruht es nach Aristoteles auf dem oben (s. Anm. zu a 32) erörterten Assoziationsmechanismus, bei dem Bilder aufgrund einer nichtevidenten Ähnlichkeit in einer assoziativen Reihe visualisiert werden. Außerdem ist die „Heftigkeit" der Melancholiker im Vergleich zu 463 b 16 ff. ein völlig neues Element (es sei denn, daß das ἐρίζοντες aus 463 b 20 etwas Ähnliches ausdrücken soll). Aristoteles bemüht sich in diesem Kontext darum zu erklären, *wie* die Melancholiker innerhalb der großen Menge von Vorstellungen, die ihnen erscheinen, zu richtigen Traumbildern gelangen können. Die spätere Erklärung ist also beträchtlich detaillierter und vollständiger. Man könnte sich daher überlegen, aufgrund dieser späteren Erklärung, in der der Begriff der „Ähnlichkeit" (ὅμοιον) eine so wichtige Rolle spielt, sich für die Deutung von ὁμοίοις θεωρήμασιν (463 b 18) als „Bilder, die einander ähnlich sind", zu

entscheiden (s. Anm.). Die frühere Erklärung in 463b 16ff. wäre mit Recht als „approximativ“ (Croissant 1932, 38) oder „weniger spezifisch“ zu bezeichnen: Im dortigen Kontext paßt es Aristoteles nicht, den geistigen Mechanismus in allen Einzelheiten darzulegen. Die spätere Erklärung in 464a 32 steht dagegen in einem Kontext, der ausdrücklich von bestimmten Fällen von Weissagung oder Gruppen von weissagenden Personen handelt (als solches angekündigt in a 27) und ist von den ‚kognitiv-psychologischen‘ Bemerkungen über die τυχόντες, ἐκστατικοί und γνώριμοί vorbereitet worden. Aus diesen kompositorischen Gründen lassen sich die Unterschiede zwischen den beiden Passagen größtenteils verstehen (zum Verhältnis der beiden Erklärungen s. auch Pigeaud 1978, 28–29; Croissant 1932, 38–40).

[2] In Insomn. 461a 22–23 wird von den Melancholikern gesagt, ihre Traumbilder seien verwirrt und monströs und ihre Träume „nicht kräftig“ (τεταραγμέναι αἱ ὄψεις καὶ τερατώδεις, καὶ οὐκ ἐρρωμένα τὰ ἐνύπνια). Als Ursache wird erwähnt, daß die Melancholie eine starke Luftentwicklung im Körper mit sich bringe (πνευματώδης sei) und daß die damit einhergehende physiologische Bewegung die Klarheit der Traumbilder zunichte mache. Dies steht augenscheinlich in krassem Widerspruch zu den Aussagen in Div., die Melancholiker hätten „klare Traumbilder“ (εὐθυόνειροι), die sie gerade ihrer Empfänglichkeit für viele und verschiedenerlei Bewegungen (τὸ πολλὰ καὶ παντοδαπὰ κινεῖσθαι) verdanken. – An anderer Stelle (van der Eijk 1990a, 42–45) habe ich versucht, die Lösung dieses Widerspruchs darin zu finden, daß die Erklärung in Div. 464a 32ff. sich ausdrücklich auf die Stelle in Insomn. bezieht und sozusagen als Komplement der Charakterisierung des (offenbar sehr veränderlichen und instabilen) Traumlebens der Melancholiker aufzufassen ist. Für das σῴζεσθαι der Bewegungen, von dem in Insomn. 461a 26 die Rede ist, wird hier die in 464a 32 und b 4 nachdrücklich genannte σφοδρότης verantwortlich gemacht; und die in 464b 4–5 genannte „andere Bewegung“ (ἑτέρας κινήσεως) bezieht sich somit auf die in 461a 22–23 genannte Bewegung (vgl. auch den in 461a 11 erwähnten „Widerstand“ [ἀντίκρουσις]). Bei dieser Deutung ergänzen sich die beiden Stellen, ohne daß Aristoteles sich übrigens darum bemüht hat, im selben Kontext eine eindeutige Vorstellung des Traumlebens des Melancholikers zu bieten (diese Auffassung weicht also etwas ab von der des Drossaart Lulofs 1947, I, lxii: „That atrabilious persons are expert at hitting the true sense of the confused and portentous things they see in their dreams, because they are able to interpret even the slightest scraps of their visions, is explained De div. p.s. 464a 32 sqq., nevertheless it is quite in accordance with Ar.'s theory here exposed [d.h. Insomn. 461a 22] that their dreams should be 'incoherent'.“ [s. aber Anm. z. St.]).

464b 5–16 *Paraphrase:* Sachkundigkeit im Deuten von Träumen besteht in der Fähigkeit, die relevanten Ähnlichkeiten, die der Traum erkennen läßt, zu erfassen. Diese ist erforderlich, weil nur bei klaren Träumen diese Ähnlichkeiten so deutlich sind, daß jeder sie deuten kann. Das Erkennen von Ähnlichkeiten ist deshalb relevant, weil die meisten Traumbilder sich in ungefähr derselben Weise einstellen wie Abbilder in Wasser (wie schon früher gesagt wurde). In Wasser ist es so, daß, wenn es stark bewegt wird, die Reflexion und die Abbilder den wirklichen Gegenständen gar nicht ähnlich sind. Es leuchtet ein, daß man zur Deutung solcher Bilder des Vermögens bedarf, schnell die verwirrten und verzerrten Teile der Abbilder voneinander zu unterscheiden und sie als Ganzes zu überblicken, damit man sieht, daß es z.B. das Abbild eines Menschen oder das eines Pferdes oder wessen auch immer ist. Auch bei der Deutung von Träumen bedarf man einer solchen Fähigkeit; denn wenn es im Körper Bewegung gibt, wird die Klarheit des Traums davon zerstört.

b 5–6 „Der sachkundigste Deuter ... erfassen“ (Τεχνικώτατος δ' ἐστὶ κριτὴς ... θεωρεῖν):

τεχνικός bedeutet „sachkundig", „mit bewußter Rechenschaft". Die Verwendung dieses Wortes (im Superlativ) hat wohl nur die Absicht, die hohen Ansprüche, die an den Traumdeuter gestellt werden (und somit die Schwierigkeit der Traumdeutung), zu betonen (vgl. b 12 δεινός). Sie könnte aber noch in einem anderen Sinne bedeutsam sein, insofern sie einen Gegensatz zwischen dem (soeben erörterten) natürlichen Vermögen zum Hellsehen im Schlaf (εὐθυονειρία) und dem ‚technischen' Vermögen zur Deutung von Träumen zum Ausdruck bringen soll. In dieser Weise knüpfte sie an den Unterschied zwischen einer ‚natürlichen' und einer ‚technischen' Mantik an. Dieser Unterschied findet sich bereits bei Platon (Phdr. 244c–d; Tim. 71 eff.) und spielt vor allem in späteren Abhandlungen über die Mantik eine wichtige Rolle (z. B. Cic., Div. I 6, 11; I 18, 34; I 49, 109; II 11, 26). Dabei werden für die Traummantik zwei verschiedene Positionen eingenommen: Entweder gehört sie, zusammen mit dem Enthusiasmus, zur natürlichen Mantik, oder sie wird ihrerseits unterteilt in das ‚Sehen' von Träumen und das ‚Deuten' von Träumen, bei dem das erste zur natürlichen, das zweite zur technischen Mantik gerechnet wird (vgl. Platon, Tim. 71 eff. und Cic., Div. I 51, 116; s. auch Huby 1979, 54). Tatsächlich gab es in Aristoteles' Zeit eine professionelle Traumdeutung, sowohl in religiösem wie in profanem Kontext (man denke an das Traumbuch des Sophisten Antiphon und an das medizinische Traumbuch Vict. IV; dazu del Corno 1982 und van Lieshout 1980, 165ff.). Es ist aber nicht sicher, ob hier mit dem Wort τεχνικός wirklich ein Hinweis auf diese Situation impliziert wird, denn dies ließe sich schwerlich mit Aristoteles' Ansicht vereinbaren, das ‚Erkennen von Gleichnissen' beruhe auf einer natürlichen Veranlagung (φύσις oder εὐφυία, vgl. Po. 1459a 8 und die Anm. zu 463b 14 und 464a 32). Außerdem impliziert die Verwendung von τεχνικός nicht notwendigerweise das Besitzen einer τέχνη (vgl. HA 587a 22; 615a 19; 622b 23).

„Deuter" (κριτής): Das Wort κρίνειν („Beurteilen", „Unterscheiden") ist im 5. und 4. Jahrhundert v. u. Z. die normale Bezeichnung für die Aktivität des Traumdeuters (vgl. Aisch. Pers. 226; Hdt. I 120). Im hiesigen Kontext bezieht es sich im bes. auf das Unterscheiden der relevanten Elemente des verwirrten Traums. (s. unten b 12–13). Ursprünglich (z. B. bei Homer) bestand die Aufgabe des κριτής vorwiegend darin zu unterscheiden, ob das Traumprodigium günstig oder ungünstig war, und infolgedessen das Ritual vorzuschreiben, mit dem man die Götter günstig stimmen konnte. Allmählich entwickelte sich diese Praxis zu detaillierten Traumdeutungen, bei denen auch (im 5. Jahrhundert) ‚symbolische' oder ‚allegorische' Deutungsprinzipien verwendet wurden, wie sich diese z. B. in der hippokratischen Schrift Vict. IV finden (zu dieser Entwicklung s. Kessels 1978, 31ff.; van Lieshout 1980, 179; del Corno 1982, 58).

„die Ähnlichkeiten zu erfassen" (τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν): Zu diesem Prinzip s. Anm. zu 464a 32 und 463b 14; Lambert 1966; van der Eijk 1990a, 67–68; es wird auch erwähnt in Po. 1459a 8; Rhet. 1412a 11 und 1394a 5; Top. 108a 7–14; Met. 981a 7. Die Verwendung des Artikels τάς versteht sich daraus, daß es sich dabei nur um die für die Traumdeutung *relevanten* Ähnlichkeiten handelt, d. h. um die spezifische Ähnlichkeit, welche zwischen einem bestimmten Traumbild und einem wirklichen Gegenstand oder Ereignis besteht. Übrigens gibt es auch hier (wie in 463b 17–18) die Schwierigkeit, ob man an die Ähnlichkeit zwischen dem Traum und der Wirklichkeit zu denken hat oder an die Ähnlichkeit zwischen verschiedenen Elementen des Traums, die man bei der Deutung zu einer einheitlichen Vorstellung rekonstruiert, aufgrund derer man erst das Verhältnis des Traums zur Wirklichkeit feststellen kann. Im Hinblick auf den vorigen Abschnitt (vor allem 464b 1–3: τὸ ἐχόμενον φαντάζεται αὐτοῖς … ἐχόμενα τοῦ ὁμοίου … συνείρουσιν) verdiente die zweite Möglichkeit den Vorzug; diese findet auch im folgenden eine Unterstützung, wenn in b 12–14 von διαισθάνεσθαι καὶ συνορᾶν der verzerrten und verwirrten Fragmente, aus denen der Traum besteht, die Rede ist. Der Gedankengang

wäre dann folgender: Ebenso wie bestimmte Leute kraft eines natürlichen Vermögens die Bilder, die ihnen *während des Schlafes* erscheinen, aufgrund der zwischen diesen Bildern bestehenden Ähnlichkeiten in eine assoziative Reihenfolge setzen, so daß ihre Träume klar und deutlich sind und als solche eine eindeutige Beziehung zur Wirklichkeit haben – genauso besteht die Aufgabe des Traumdeuters darin, daß er *aufgrund dieses selben Vermögens* (nämlich des Vermögens zum Erkennen von Ähnlichkeiten) die verzerrten und verwirrten Träume, die jemand gesehen hat, zu einem einheitlichen Ganzen rekonstruiert (συνορᾶν) und aufgrund dieser Rekonstruktion das Verhältnis des Traums zur Wirklichkeit feststellt. Ebenso wie man im Schlaf εὐθυόνειρος sein kann, ist es auch möglich, daß man in Fällen, wo nicht von εὐθυονειρίαι die Rede ist, nachträglich (im Wachzustand) und mit Hilfe eines Traumdeuters zu einer deutlichen Traumvorstellung gelangt. Im ersten Fall bedarf man nicht der Interpretation (‚Sehen‘ und ‚Deuten‘ fallen sozusagen zusammen), im zweiten Fall sind ‚Sehen‘ und ‚Deuten‘ zwei verschiedene (und von zwei verschiedenen Personen verrichtete) Handlungen.

Die andere Möglichkeit findet eine Unterstützung in b 11–12: οὐδὲν ὁμοία … τοῖς ἀληθινοῖς. Hier ist eindeutig von der Ähnlichkeit zwischen Abbild und wirklichem Gegenstand die Rede.

Aristoteles war nicht der erste, der das Prinzip des ‚Erkennens von Ähnlichkeiten‘ als Grundlage der Traumdeutung bezeichnete: In der griechischen Traumdeutung galt als solche die sog. „Gleichsetzung“ (εἰκασμός), bei der das Gleichnis des Traums (oder eines Elements des Traums) zur (zukünftigen) Wirklichkeit anhand mehrerer Deutungsformen festgestellt wurde, z. B. Allegorese, Personifikation, Symbolisierung, Theriofikation, Wortassoziation, Anspielung, Homonymie usw. (dazu van Lieshout 1980, 207ff.; Luria 1928, 465–466). Aristoteles’ Behauptung, der beste Traumdeuter sei derjenige, der die Fähigkeit hat, Ähnlichkeiten zu erkennen, dürfte auf eine Aussage des Euripides zurückgehen: μάντις δ’ ἄριστος, ὅστις εἰκάζει καλῶς (Fr. 973). Vgl. auch Cic., Div. II 145 („ex similitudine aliqua“).

464 b 7 „denn das Deuten … möglich“ (τὰς γὰρ εὐθυονειρίας κρίνειν παντός ἐστιν): Die Verwendung von γάρ läßt sich so verstehen, daß dieser Satz begründet, weshalb im vorigen von τεχνικώτατος gesprochen wurde – wobei dann zu bedenken ist (was im folgenden expliziert wird), daß die meisten Träume nicht zur Kategorie der εὐθυονειρίαι gehören, sondern verzerrt und verwirrt sind: Mit dem Gegensatz zwischen τεχνικώτατος und παντός ἐστιν korrespondiert somit der Gegensatz zwischen ἐνυπνίων („Träume im allgemeinen“) und εὐθυονειρίαι (Sonderfälle). Zur Bedeutung von εὐθυονειρία s. Anm. zu 463 a 25.

b 8–10 „Ich sage ‚die Ähnlichkeiten‘ … sagten“ (Λέγω δὲ τὰς ὁμοιότητας … εἴπομεν): Dieser Satz will nicht besagen, daß die Ähnlichkeiten, von denen die Rede ist, darin bestehen, daß es zwischen Traumbildern und Abbildern in Wasser eine Ähnlichkeit gibt. Es ist also nicht so, daß παραπλήσια συμβαίνει die Verwendung von ὁμοιότητας motiviert. Die Analogie mit Abbildern in Wasser soll erläutern, was mit der Rede von Ähnlichkeiten beabsichtigt wird. In der analogen Situation (b 10–15) handelt es sich übrigens eindeutig um eine Ähnlichkeit zwischen Abbild und wirklichem Gegenstand (s. oben Anm. zu b 6–7). Die Anwendung der Analogie auf die Traumdeutung (b 15–16) bleibt größtenteils implizit (s. unten zu b 15).

„die Erscheinungen“ (τὰ φαντάσματα): d. h. die Traumvorstellungen. – „sich in vergleichbarer Weise einstellen“: Zu παραπλήσια συμβαίνειν vgl. An. 414 a 2; HA 539 b 6; MA 701 a 7; die Ähnlichkeit liegt also in der Weise, auf die sie sich ereignen (συμβαίνειν); unpräzis Siwek: „phantasmata [insomniorum] comparari possunt cum simulacris, quae in aquis [percipiuntur]“.

„wie wir schon früher sagten“ (καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν): Der Hinweis – der einzige ausdrückliche Hinweis in Div. auf Insomn. – bezieht sich auf Insomn. 461 a 14–15, wo auch die Wörter εἴδωλον und διαστρέφειν verwendet werden.

b 10–12 „Denn dort, wenn es viel ... ähnlich" (Ἐκεῖ δέ, ἂν πολλὴ ... ἀληθινοῖς): „Dort": d. h. bei Reflexionen in Wasser. – „die Bewegung": die Bewegung, die etwa entsteht, wenn man einen Stein ins Wasser wirft. – „der Eindruck und die Abbilder": ἔμφασις bezeichnet die Reflexion eines Objekts in einem Spiegel oder in einer anderen glatten Oberfläche (vgl. Sens. 438a 6ff.; a 10–12; Meteor. 345b 15; b 18; b 24); εἴδωλον ist das Bild oder Abbild (häufig in Verbindung mit dem Verb ἐμφαίνεσθαι, vgl. Sens. 438a 11–12; Meteor. 373b 18). Ob hier ein Bedeutungsunterschied vorliegt, läßt sich nicht mit Gewißheit sagen (vgl. Beare: „the reflexion has no resemblance to its original, nor do the forms resemble the real objects"; vgl. auch Platon, Resp. 516a 7). Man könnte meinen, daß ἔμφασις als Nomen actionis und εἴδωλον als das Ergebnis der Reflexion aufzufassen wäre (vgl. Sens. 438a 10); daraus verstünde sich dann auch der Unterschied zwischen dem Singular ἡ ἔμφασις und dem Plural τὰ εἴδωλα: „die Reflexion und die Bilder, die dadurch entstehen" (es sind mehrere [oder: immer verschiedene] Bilder, weil sich das Wasser bewegt). Vielleicht überwiegt bei ἔμφασις die Konnotation von „Beziehung" („Abdruck" von etwas anderem), während εἴδωλον auch als das Bild als solches verwendet werden kann: Daraus wäre auch im folgenden die Verbindung von κρίνειν mit ἐμφάσεις zu verstehen sowie die Formulierung τὰ διαπεφορημένα καὶ διεστραμμένα τῶν εἰδώλων: Es ist zwar von Reflexionen die Rede, nicht aber von einheitlichen Vorstellungen (εἴδωλα).

b 12–15 „Fähig zur Deutung ... wessen auch immer ist" (Δεινὸς δὴ τὰς ἐμφάσεις κρίνειν ... ὁτουδήποτε): δεινός steht auf gleicher Linie mit τεχνικώτατος (b 5–6). Der Satz bezieht sich noch immer auf die analoge Situation; δή markiert, daß es in dieser Situation selbstverständlich ist, daß der Beurteiler dieser Bilder fähig sein soll und daß diese Fähigkeit in der genannten Handlung besteht. τὰς ἐμφάσεις bezieht sich auf die Reflexionen in bewegtem Wasser.

„zu unterscheiden und als Ganzes zu sehen": διαισθάνεσθαι bedeutet „unterscheiden", „die Unterschiede erkennen" und wird daher mehrmals mit dem Objekt διαφοράς verbunden (vgl. GA 780b 15: λέγεται γὰρ ὀξὺ ὁρᾶν ἕν μὲν τὸ πόρρωθεν δύνασθαι ὁρᾶν, ἓν δὲ τὸ τὰς διαφορὰς ὅτι μάλιστα διαισθάνεσθαι τῶν ὁρωμένων und HA 608a 18). Es bezieht sich hier auf das Voneinander-Unterscheiden dessen, was nicht zusammengehört, d. h. auf das Herauslösen der Fragmente des Abbilds aus ihrem verzerrten und chaotischen Kontext. – συνορᾶν bedeutet „zusammen sehen", „als Ganzes sehen", d. h. sehen, was zusammengehört und wie die Dinge zusammenpassen; Aristoteles verbindet es mehrmals mit τὰ ὅμοια (Top. 108a 16; b 20; vgl. auch Rhet. 1357a 24 und Theophrast, Met. 8b 25). Es bezieht sich hier auf das Zusammenbringen der zerstreuten Teile des Abbilds aufgrund ihrer gegenseitigen Ähnlichkeiten, d. h. auf die Rekonstruktion des Abbilds. Das Ergebnis davon ist, daß man sagen kann, „daß es das Abbild eines Menschen oder eines Pferdes oder eines Beliebigen ist" (ὅτι ἐστιν ἀνθρώπου ἢ ἵππου ἢ ὁτουδήποτε sc. εἴδωλον).

„schnell": weil das Wasser in starker Bewegung ist; vgl. 464b 1.

b 15 „Auch hier also ... bedeutet": Die Deutung dieses Satzes wird von textkritischen Problemen erschwert. Κἀκεῖ bezieht sich jedenfalls auf die Traumsituation, markiert also die Anwendung der in b 8 angefertigten Analogie. Unklar ist aber, ob das folgende sich auf das Sichereignen (συμβαίνειν; vgl. b 8) von Traumbildern oder auf das Deuten (κρίνειν) von Traumbildern bezieht. Aus den verschiedenen Lesarten lassen sich zwei sinnvolle Fassungen ableiten:

[i] Κἀκεῖ δὴ ὁμοίως τί δύναται τὸ ἐνύπνιον, was zu deuten wäre als: „Auch hier also (d. h. bei Träumen) ist in einer ähnlichen Weise (zu beurteilen), was der Traum bedeutet." τί δύναται τὸ ἐνύπνιον ist dann als von einem zu ergänzenden κρίνειν (oder vielleicht συνορᾶν) abhängige Frage aufzufassen, und die Worte τί δύναται sind im Sinne von „Was bedeutet es?" zu verstehen (vgl. dazu Platon, Prot. 324a 4; Aristophanes, Plut. 842; Thukydides VI 36; Herodot IV 110).

Diese Deutung wird vertreten von Christ (zitiert bei Bitterauf 1900, 12); Drossaart Lulofs (1947, I, lxxiv) und Ross, die aber alle nach ἐνύπνιον das Wort τοῦτο setzen (das in β γ ζ überliefert ist: „dieser Traum“, d. h. „der verzerrte Traum“), was mir nicht richtig scheint: Die meisten Träume sind ja in dieser Weise zu deuten, vgl. b 8–10.

[ii] Κἀκεῖ δὴ ὅμοιόν τι δύναται τὸ ἐνύπνιον: So Siwek, der übersetzt: „insomnium potest aliquid simile producere“, bei dem dieses „Ähnliche“ sich auf das in b 10–12 Gesagte bezieht (der Traum kann verzerrt werden, so daß seine Beziehung zur Wirklichkeit schwerlich festzustellen ist). Aber die Schwierigkeit ist hier, daß das Erleiden von „Verzerrung und Verwirrung“ (b 10–12, worauf ὅμοιόν τι dann verweist) schwerlich als ein *Vermögen* des Traums gelten kann: Eher ist es etwas, das dem Traum passieren kann. Die Schwierigkeit liegt also bei δύναται, das im Sinne von „zu etwas Derartigem ist auch der Traum fähig“ geradezu merkwürdig ist. Man möchte lesen: „Ähnliches kann der Traum erleiden“ oder: „Ähnliches kann dem Traum geschehen“. Aber sogar dagegen ist einzuwenden, daß es sich bei dieser Verzerrung (laut b 6–10) nicht um etwas handelt, das sich gelegentlich ereignen kann, sondern um etwas, das offenbar in den meisten Fällen stattfindet.

Es ist aber möglich, der Textfassung von Siwek auch noch einen anderen Sinn abzugewinnen, der übrigens mit dem von Fassung [i] größtenteils übereinstimmt, bei dem aber das δύναται mit dem δυνάμενος aus b 12 und dem δύναται aus b 6 in Beziehung gebracht wird: „Ein ähnliches Vermögen ist erforderlich für die Deutung von Träumen; denn Bewegung (im Körper) vernichtet die Klarheit des Traums.“ Bei dieser Deutung bezöge ὅμοιόν τι sich auf den Akt des Beurteilens (κρίνειν), von dem im direkt vorangehenden Satz gesprochen wurde, wo ausdrücklich von einem „Vermögen“ (δυνάμενος) die Rede war. Die Anwendung der Analogie auf die Traumdeutung wäre dann im Text etwas expliziter als bei Deutung [i]: „Eines ähnlichen Vermögens (ähnlich dem im vorigen Satz genannten) bedarf man zur Deutung von Träumen, denn auch bei Träumen geschieht es, daß Bewegung im Körper ihre Klarheit zerstört, (so daß man zu ihrer Deutung der Fähigkeit bedarf, schnell die verzerrten Traumfragmente zu unterscheiden und zu einem Ganzen zu bilden [διαισθάνεσθαι καὶ συνορᾶν], damit man die Ähnlichkeit [ὁμοιότης] zwischen dem Traumbild und dem wirklichen Gegenstand oder Ereignis [τοῖς ἀληθινοῖς] feststellen kann).“ Diese Auffassung findet sich auch bei Sophonias (44, 18–23): δεινὸς δὴ ἑκάτερός ἐστι κριτής, ὅ τε τὰς ἐμφάσεις συνορᾶν δυνάμενος ... καὶ ὁ ἐν τοῖς ὕπνοις αὐτὸ τοῦτο ποιεῖν δυνάμενος). Ähnlich Tricot: „Et, par suite, dans le cas des songes aussi, un bon interprète est pareillement celui qui est capable d'un tel discernement.“ Diese Deutung ist inhaltlich befriedigender, läßt sich aber schlechter mit dem griechischen Text vereinbaren: Die Schwierigkeit liegt in τὸ ἐνύπνιον, das bei dieser Auffassung als ‚Akkusativ‘ bei δύναται verstanden werden soll: „bezüglich des Traums“, was aber kaum akzeptabel ist und außerdem ziemlich umständlich nach κἀκεῖ. Es könnte sein, daß τὸ ἐνύπνιον eine Glosse ist zur Erläuterung von κἀκεῖ. Der Text dürfte dann gelautet haben: κἀκεῖ δὴ ὅμοιόν τι δύναται: „Auch hier (d. h. bei Träumen) ist (der sachkundige Traumdeuter) zu etwas Ähnlichem imstande“, bei dem als Subjekt bei δύναται (ὅστις δύναται τὰς ὁμοιότητας θεωρεῖν) zu ergänzen ist.

Im Hinblick auf diese Einwände verdient [i] den Vorzug.

464 b 15–16 „denn die Bewegung ... Traums“ (ἡ γὰρ κίνησις ἐκκόπτει τὴν εὐθυονειρίαν): Mit dieser „Bewegung“ ist die Bewegung im Körper gemeint, die z. B. durch die Verarbeitung von Nahrung oder durch Luftentwicklung hervorgebracht wird (vgl. Insomn. 461 a 13; a 20; a 24). Diese spielt dieselbe Rolle wie die „starke Bewegung“ aus b 10 in der Analogie mit Wasser. Zu ἐκκόπτειν vgl. PA 656 b 5.

Aristoteles' Charakterisierung der Aktivität des Traumdeuters bleibt, seinem naturwissen-

schaftlichen Standpunkt gemäß (463a 3–5), ganz allgemein und unspezifisch: *Wie* man die Ähnlichkeit zwischen Traum und Wirklichkeit in concreto feststellen muß und *welche* Ähnlichkeiten relevant sind, wird nicht erklärt. Dies gehört offenbar s. E. zur Aufgabe der „Fachleute" (τεχνῖται). Ebensowenig wird aus diesem Abschnitt deutlich, wie der Traumdeuter aus der Rekonstruktion des ursprünglichen sensitiven Eindrucks, auf den der Traum ja nach Aristoteles zurückgeht, die *zukünftige* Wirklichkeit voraussagen kann. Offenbar handelt es sich hier um etwas, das Aristoteles nicht erklären *kann* (vgl. dasselbe Problem in 464a 18–19; a26–27; a30–31 und a32ff.); die Unbestimmtheit bei der Anwendung der Analogie in b15 hängt wohl mit diesem Unvermögen zusammen.

b 16–18 „Was Schlaf ist ... gesprochen worden" (Τί μὲν οὖν ἐστιν ὕπνος ... εἴρηται περὶ πάσης): Hier findet sich der Abschluß der Abhandlung über Schlaf und Traum, welche in 453b 12 angekündigt war und in 453b 25 (Schlaf) und in 458a 33 (Traum) angefangen hatte. Zum Verhältnis der Fragen „Was ist?" und „Aus welchem Grunde entsteht?" s. Anm. zu Insomn. 459a 23.

„und außerdem über das Vorhersehen" (ἔτι δὲ ... μαντείας): Dies war in Somn. 453b 22–24 angekündigt worden und hatte in 462b 12 angefangen. Das Wort μαντεία bezeichnet vor allem den Akt der Weissagung, während μαντική eher das Vermögen andeutet (vgl. Fr. 12a Ross); statt λεγομένης συμβαίνειν ἀπὸ τῶν ἐνυπνίων (462b 12) findet man hier nur ἐκ τῶν ἐνυπνίων. Die Frage, ob in allen von Aristoteles beschriebenen Fällen wirklich von einer Weissagung *im Traum* geredet werden kann, hat sich bei der Interpretation dieser Schrift als berechtigt erwiesen (s. Anm. zu 463a 3–21 und 464a 1–19), wurde aber von Aristoteles selber nirgends zum Ausdruck gebracht (s. zu diesem Problem S. 63ff.).

„in seiner Ganzheit" (περὶ πάσης): d.h. „in all seinen Formen": Diese Worte fehlen in mehreren Handschriften, sind aber durchaus bedeutsam: Sie beziehen sich wahrscheinlich auf die Dreiteilung der Träume in Ursachen, Zeichen und Fälle von Zusammentreffen und wohl auch auf die besonderen Bedingungen, welche für die Beurteilung und Erklärung des Phänomens relevant sind, z.B. die Frage, ob der Anfangspunkt des im Traum vorausgesehenen Ereignisses innerhalb oder außerhalb des Träumenden liegt, und die psychophysische Konstitution des Träumenden. Im Hinblick darauf ist es nicht unmöglich, daß Aristoteles wirklich der Meinung war, daß er den Gegenstand erschöpfend behandelt hatte (jedenfalls vom naturwissenschaftlichen Standpunkt). Zu περὶ πάσης vgl. An. 416b 32; 424a 17; IA 714b 20. – Eine Definition der Weissagung im Schlaf hat es auffälligerweise nicht gegeben, ebensowenig wie sich eindeutig *eine* bestimmte Ursache (αἰτία) des Phänomens feststellen ließ: Aristoteles hat sich darauf beschränkt, von verschiedenen Blickpunkten über die Weissagung im Schlaf zu sagen, was sich innerhalb seiner wissenschaftlichen Voraussetzungen und in Übereinstimmung mit den ihm bekannten Tatsachen darüber sagen läßt.

b 19 „Nun soll von der Bewegung ... sein" (περὶ δὲ κινήσεως ... λεκτέον): Dieser Satz gehört nicht mehr zur Abhandlung über die Weissagung im Schlaf, sondern kündigt das folgende Forschungsthema an. Ob er ursprünglich im Text stand oder später eingefügt wurde (weil in mehreren Hss. auf Div. die Schrift MA folgt), ist schwer zu entscheiden, denn in den meisten Hss., in denen auf Div. die Schrift Long. folgt, fehlt er (in der Hs. S steht nach Div. MA, aber die Ankündigung fehlt; s. Nussbaum 1978, 9). Das μὲν οὖν in b16 liefert kein Argument für Authentizität, denn auch im Anfangssatz von Long. findet sich δέ (Ähnliches beim Übergang zwischen Mem. und Somn.). Zur Möglichkeit, daß die Schrift MA von Aristoteles im hiesigen Zusammenhang gedacht war, s. S. 69, Anm. 67.

Verzeichnis der Abkürzungen

A. Schriften des Aristoteles

An.	De anima
APo.	Analytica posteriora
APr.	Analytica priora
Aud.	De audibilibus
Cael.	De caelo
Cat.	Categoriae
Col.	De coloribus
Div.	De divinatione per somnum
EE	Ethica Eudemia
EN	Ethica Nicomachea
GA	De generatione animalium
GC	De generatione et corruptione
HA	Historia animalium
IA	De incessu animalium
Insomn.	De insomniis
Int.	De interpretatione
Juv.	De juventute et senectute
LI	De lineis insecabilibus
Long.	De longitudine et brevitate vitae
MA	De motu animalium
Mech.	Mechanica
Mem.	De memoria
Met.	Metaphysica
Meteor.	Meteorologica
Mir.	De mirabilibus
MM	Magna moralia
Mund.	De mundo
MXG	De Melisso, Xenophane et Gorgia
Oec.	Oeconomica
PA	De partibus animalium
Phgn.	Physiognomica
Philos.	De philosophia

Charm.	Charmides
Euthphr.	Euthyphro
Gorg.	Gorgias
Krat.	Kratylos
Leg.	Leges
Lys.	Lysis
Phaid.	Phaidon
Phdr.	Phaidros
Prot.	Protagoras
Resp.	Res publica
Soph.	Sophistes
Symp.	Symposium
Theait.	Theaitetos
Tim.	Timaios

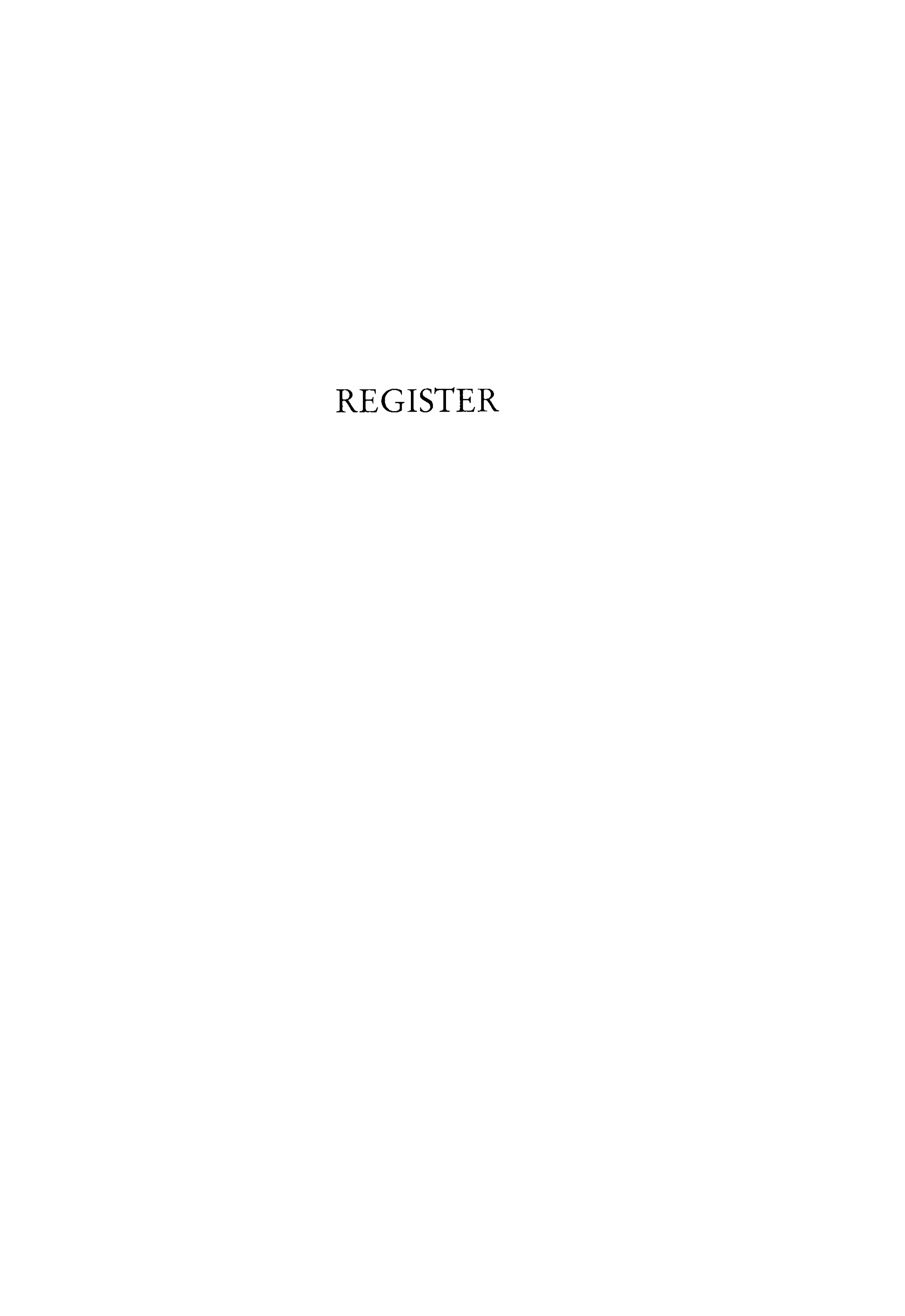
D. Sonstiges

Schriften des Theophrast:

CP	De causis plantarum
HP	Historia plantarum
Met.	Metaphysica
Vent.	De ventis
Char.	Characteres
Sens.	De sensibus

RE	A. Pauly-G. Wissowa e.a., Realenzyklopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1873– ...
LSJ	Liddell-Scott-Jones (s. Bibl.)
DK	Diels-Krantz (s. Bibl.)
KG	Kühner-Gerth (s. Bibl.)

Abkürzungen von Handschriften und Quellen für die Sekundärüberlieferung s. S. 95ff.



REGISTER

ZUR ÜBERSETZUNG EINIGER GRIECHISCHER HAUPTBEGRIFFE

Dieser Anhang bietet kein vollständiges Glossar, sondern soll lediglich die Übersetzungen einiger wichtiger und kontroverser Begriffe verzeichnen und somit die Benutzung des Sachindex fördern. Einen vollständigen Index der griechischen Wörter mit allen Belegstellen bietet Drossaart Lulofs (1947 II, 49–68); nützlich ist auch das Glossar in Gallop 1990, 177–190.

αἰσθάνεσθαι: wahrnehmen (458 b 4; b 8; b 9; b 16 [2x]; b 31; 459 a 1; a 10; b 4; b 6; b 8; b 24; 461 b 1; b 24; b 26; b 27; 462 a 19; 464 a 17; a 27; a 30); empfindlich sein (460 a 15); gewahr werden (462 a 3)
αἴσθημα: Wahrnehmungseffekt (460 b 2; b 29; 461 a 19; a 26; b 22; 462 a 30)
αἴσθησις: (Sinnes)wahrnehmung (458 b 4; b 5; b 9; b 12; 459 a 2; a 4; a 5; a 18; a 25; a 27; b 5; b 8; 460 a 24; b 4; b 24; 461 a 6; b 10; 462 a 4; 464 a 10; a 15; Sinn (461 a 1; a 4; b 4; 462 a 18)
αἰσθητήριον: Wahrnehmungsorgan, Sinnesorgan (459 a 25; a 27; b 6; b 24; 461 a 27; a 30; b 9; b 18; b 28; 462 a 9; a 12)
αἰσθητικόν: wahrnehmend (458 b 2; b 30; 459 a 12; a 16; a 17; a 21)
αἰσθητός: wahrnehmbar (460 b 3; 464 a 12); τὸ αἰσθητόν: Wahrnehmungsobjekt (459 a 24; 460 b 2; b 25)
αἰτία: Ursache, Grund (462 b 19; b 23; b 24; 464 b 17)
αἴτιον: Ursache, Grund (459 b 32; 460 a 19; b 16; b 23; 462 b 3; b 27; b 28; 463 a 1; a 3; a 22; a 25; a 31; b 7; b 9; 464 a 25)
ἀληθής: wirklich (458 b 33; 461 b 23; b 29; 462 a 8); richtig (458 b 12; 459 a 2 [2x]; 461 b 23; 462 a 28)
ἀλλοίωσις: Veränderung (459 b 2; b 4)
ἀλογία: Implausibilität (462 b 21)
ἄλογος: implausibel (463 a 23)
ἀναθυμίασις: Ausdünstung (462 b 6)
ἀντιποιεῖν: Gegenwirkung ausüben (460 a 25)
ἀπατᾶσθαι: getäuscht werden (458 b 27; 460 b 3)
ἄπιστος: unglaublich (462 b 17)
ἁπλῶς: schlechthin (459 a 10 [2x]; a 20; 462 a 26)
ἀποβαίνειν: in Erfüllung gehen (463 b 8; b 10; b 22)
ἀπόρροια: Emanation (464 a 6; a 11)
ἀργία: Untätigkeit (461 a 4)
ἀρχή: Ursprung (461 b 12; 462 b 26; 463 a 18; a 28; 463 a 27; 463 b 2; 464 a 1; 464 a 3); Beginn, Anfang (459 b 3; 460 a 32); Ursache (463 b 28; b 29); Prinzip (461 a 6; a 31; 461 b 4)
ἄτοπον: seltsam (462 b 9); völlig gegen die Erwartung (462 b 22); überraschend (463 b 23)

θεωρεῖν: untersuchen (459 a 24); erkennen (464 b 7)
θεώρημα: Bild (463 b 19)

ἴδιος: eigentümlich (458 b 6)

καταμήνια: Menstruation (459 b 28; 460 a 4; a 6); Menstrualblut (460 a 9)
καταφέρεσθαι: nach unten geführt werden (461 a 7; a 28); nach unten zurückfließen (462 b 7); einschlafen (462 a 10)
κατέχεσθαι: festgehalten werden (461 b 6); abgehalten werden (459 a 7; 461 b 27)
κινεῖν: bewegen, in Bewegung setzen, Bewegung verursachen (459 a 30 [3x]; a 31; b 18; b 20; 460 a 2; a 9; b 15; b 23; b 24; b 25; b 26 [2x]; 461 a 15; b 2 [2x]; b 7; b 9; b 19; b 28; 462 a 14; 463 b 18; 464 a 6; a 7; a 9; a 24 [2x])
κίνησις: Bewegung (459 a 18; a 32; b 10; 460 a 14; a 24; b 28; 461 a 9; a 13; a 18; a 20; a 24; a 26; a 31; b 3; b 7; b 12; b 13; b 14; b 28; 462 a 8; a 12; a 30; b 8; 463 a 8; a 10; a 26; a 27; b 25; 464 a 8; a 9; a 16; a 18; a 25; a 30; a 31; b 5 [2x]; b 10; b 16; b 18)
κοινός: gemeinsam (458 b 4; 464 b 18)
κρίνειν: urteilen (460 b 17; b 22); deuten (464 b 7; b 12)
κύριος: entscheidend (460 b 17; 461 b 25); κυριώτερος: mit mehr Autorität (460 b 21; 461 b 5); einflußreicher (463 b 25; b 28)

λανθάνειν: entgehen (460 b 14; 462 a 2); nicht bemerkt werden (461 b 30; b 31; 462 a 7)
λόγος: Erklärung (462 b 17)
λύεσθαι: sich auflösen (461 b 17); freigelassen werden (462 a 17)

μαντεία: Vorhersehen (464 b 18)
μαντική: Weissagung (462 b 12; b 16)
μελαγχολικός: Melancholiker (461 a 22; 464 a 32); melancholisch (463 b 17)
μέλλειν: im Begriff sein (463 a 19); vorhaben (463 a 23); bevorstehen (463 b 26; b 28; b 29); τὰ μέλλοντα: die Zukunft (464 a 18)
μεταβολή: Veränderung (462 b 10)
μιμνήσκομαι: sich erinnern (463 b 4; b 6)
μνημονεύειν: sich erinnern (458 b 19; 462 a 10)

νοεῖν: verstehen (460 a 16)
νοητικός: denkend (458 b 1)

οἴεσθαι: glauben (458 b 33; 462 a 23; 463 a 12); der Meinung sein (462 b 18)
οἰκεῖος: eigen (464 a 25); eigentümlich (461 b 7); entsprechend (463 a 22)
ὁμοιότης: Ähnlichkeit (460 b 6; b 8; b 12; 461 b 10; b 19; 464 b 6; b 8)
ὀνειρώττειν: träumen (463 b 12)
ὄψις: Gesicht (458 b 3; 459 a 3; b 27; 460 a 1; 461 a 21; a 28; b 1); Auge (460 a 3; b 27)

πάθος: Affektion (458 b 2; b 28; 459 a 9; a 12; a 26; a 28; b 5; b 9; 460 b 13; b 15; b 31; 461 a 24; b 8); Erregung (460 b 4; b 11); Erfahrung (464 a 19)
παρατηρεῖν: sich etwas genau ansehen (459 b 14)
πάσχειν: erleiden (459 a 2; a 3; b 27; 460 a 1; a 25); affiziert werden (460 a 11); erfahren (462 a 10)

φαντάζεσθαι: erscheinen (464b 1)
φαντασία: Vorstellung (459a 15; a 17; 460b 19); Erscheinung (462a 8)
φάντασμα: Erscheinung (458b 23; b 24; 459a 7; 460b 17; 461a 18; 462a 16; a 18; a 29 [2x]; b 8; 463a 22; a 29; 464a 18; b 9); Traumerscheinung (458b 18); Vorstellungsprodukt (459a 19 [2x])
φανταστικός: vorstellend (458b 30; 459a 16 [2x]; a 22); Erscheinungen verursachend (462a 8)
φέρεσθαι: transportiert werden, befördert werden (461a 9; 464a 13); in Bewegung gesetzt werden (459a 29 [2x])
φθείρεσθαι: vergehen (461b 14)
φιλοσοφεῖν: theoretisches Interesse haben (463a 7)
φλεβώδης: adernreich (460a 5)
φλέγμα: Schleim (463a 14)
φλεγμασία: Erhitzung (460a 7)
φοινικοῦς: rot (459b 16)
φρόνιμος: vernünftig (462b 21; 464a 20)
φροντίζειν: sich kümmern (464a 29)
φύσις: Natur (460a 5; a 8; 463b 14; b 17); natürliche Veranlagung (462b 6)

χαρίεις: geistig hochstehend (463a 5)
χάριν, τούτου: um dessentwillen (463b 14)
χλωρός: grün (459b 12)
χρῆσις: Gebrauch (458b 3)
χυμός: Geschmack (458b 6; 462a 20); Saft (463a 14)

ψεῦδος: falsch (459a 6; 460b 15)
ψόφος: Schall, Laut (458b 6; 459b 21; 462a 20)
ψυχή: Seele (458b 1; b 13; b 30; 459a 15; 462a 6; 464a 10)

SACHREGISTER

PERSONENREGISTER

STELLENREGISTER

ARISTOTELES WERKE

in deutscher Übersetzung
begründet von
ERNST GRUMACH
herausgegeben von
HELLMUT FLASHAR

IV. Über Entstehen und Vergehen
(E. G. Schmidt, Jena)
13. Über die Seele
(W. Theiler†, Bern)
7. Auflage 1986
14. Parva Naturalia
I. De sensu
(V. Cessi, Mainz)
II. De memoria
De somno
(J. Wiesner, Berlin)
III. De insomniis
De divinatione per somnum
(Ph. J. van der Eijk, Leiden)
1. Auflage 1993
15. Metaphysik
(Th. A. Szlezák, Tübingen)
16. Zoologische Schriften I
(C. Hünemörder, Hamburg)
17. Zoologische Schriften II
I. Über die Teile der Lebewesen
(W. Kullmann, Freiburg/ Breisgau)
II. Über die Bewegung der Lebewesen
III. Über die Fortbewegung der Lebewesen
(J. Kollesch, Berlin)
1. Auflage 1985
IV. Über die Zeugung der Lebewesen
(J. Kollesch, Berlin)
18. Opuscula
I. Über die Tugend
(E. A. Schmidt, Tübingen)
3. Auflage 1986
II. Mirabilia
(H. Flashar, München)
III. De audibilibus
(U. Klein, Stuttgart)
3. Auflage 1990
IV. De plantis
(H. J. Drossaart Lulofs, Amsterdam)
V. De coloribus
VI. Physiognomonica
VII. De lineis insecabilibus
(M. Folkerts, München)
VIII. Mechanik
(R. Hilgers, Berlin)
IX. De Xen. Mel. Gorg.
(J. Wiesner, Berlin)
19. Problemata Physica
(H. Flashar, München)
4. Auflage 1990
20. Fragmente
(O. Gigon, Bern)